بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي انار بوجوب وجوده وجود الكائنات واشرق بنور ذاته ذوات
الانيات وهويات الممكنات ابدع الجواهر العقلية الثابتة عن شعاع ذاته وانشا
نفوس السموات عن تجلي اشراقات صفاته وخلق صفحات الاجرام العلوية والسفلية
لكتابة كلماته وكون اسباب الحركات وادوار الكائنات لترادف رحماته وتجدد شؤون
الاته وخيراته وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكائنات مستعدا
لتحمل امانته ورسالاته ومظهرا لعجائب اسراره مبدعاته وغرائب اثاره
مصنوعاته وحاملا للصحف ايماته وقارئا لكتابه المنزل ومحكماته ومتشابهاته
اشكره على سوابغ جوده ونعمه ومواهب حكمته واطافه وشمول احسانه وسطوع
برهانه واصلي على محمد عبده المنذر المعلم ونبيه المبشر الذي اوتي جوامع الحكم

بعثه

بعثه بالحق بشيرا ونذيرا وجعله داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا واله الطيبين
الاعلون خزنة اسرار الوحي واليقين وحملة كتاب الحق المبين وابواب الوصول
الى جوار رب العالمين وبعد فهذا شروع في طور اخر من الحكمة والمعرفة وهو
تجريد النظر الى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والالهيات المسمى
بمعرفة الربوبية والحكمة الالهية ولما كان افضل نعم الله الفائضة على خلقه و
اشرف عطياته التي اتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذي سماه الله في كتابه
المنير بالخير الكثير اعني الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية ولا شك انها السعادة
العظمى والبهجة الكبرى وتحصيلها يبلغ الشرف الكبير والسيادة العليا التي يفوق
سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة وكل من اتاه الله نعمة يجب عليه شكرا و
احسانا يجب على من اتاه الله رحمة من عنده وعلما من لدنه علما واتاه قوة في هذا
العلم يمشي به في ارض الحقائق ونور الهدى به في ظلمات البراخ العقلية وجنات الجبروت
الى اوج العوالم العلوية وبصيرة اراه بها ملكوت السموات والارض كما قال وكذلك
نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ان يسارع الى شكر
نعمة الله وجوده ويبادر الى اظهار كرمه ومنحه امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث
واستجلابا للمزيد احسانه كما ذكره ولئن شكرتم لازيدنكم من ايضاح هذه المطالب
المهمة وكشف هذه المقاصد العلية ينتفع بها العباد ويترتب عليها صلاح
المعاد ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في المآل

فان تيسر لاحد فقد حصل له الخير الاتم والكمال الاهم وان سطره في كتاب فعليه الاجر
الجزيل والذكر الجميل فهو شك ان يجعل من ورثة جنة المتقين وان يكون له لسان
صدق في الاخرين وذلك لان ارشاد ابناء الجنس من الطالبين من اعظم القربات الى رب
العالمين وهو من شعار الانبياء المرسلين سلام الله على نبينا واله وعليهم اجمعين فقد
جاء في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم ففي ما اوحى الله
الى ابينا ادم عليه السلم ان المستنبطين للعلوم عندي افضل من عمار الارض بالصنائع
ومن استنبط علما ودونه في كتاب فهو بمنزلة ادم صفي وقوله صلعم لان يهدي الله
بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها
ونحن بعون الله وتوفيقه قررنا قوانين هذا العلم وشيدنا مبانيه واوضحنا
سبيله وبينا دليله واحيينا رسومه بعدما اندرس واحكمنا بنيانه بعدما انطمس
وحققنا من ابراهيم القدر ما كان حقا وابطلنا ما كان باطلا وان كان قد ما وهم
لكونهم على مسالك الانبياء فلما اخطوا في المبادي والاصول المهمة وما اشتهر منهم
من القول بقدم العالم ونفي القدرة عن الباري وعدم العلم عنه بالجزئيات و
انكار الحشر الجسماني كل ذلك افتراء عليهم وافك عظيم واما المتاخرون منهم كتوابع
المشائين وسائر المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في الالهيات
وكثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يعذر الخطاء والنسيان فيها من
الانسان ولا ينجو من عذاب الجهل فيها ابدا اذا كان قابلا مستعدا وقوة سلوك نحو

المعاد

المعاد وقد ضل وغوى وانحرف عن طريق المسرى والملاوي والرجل الحكيم
لا يلتفت الى المشهور ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور ولا يتوجه في
كل باب الى من قال بل الى ما قيل كما نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين عليه السلم
انه قال لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف اهله ونحن لم نقصد في
تحقيق كل مسئلة وتنقيح كل مطلوب الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى في ارشاد
طالب ذكي وتهذيب خاطر نقي فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق
فهو الذي اومأناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت فطرتهم
بامراض باطنة اعيت اطباء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبي انك لا تهدي من احببت
لانهم لما تشمروا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي ما ارادهم الا نفورا واستكبارا في الارض
حيث لم يظفروا منها بطائل ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة
استعدادهم للاقتداء بالامثال الشرعية والمناهج الشرعية فصاروا جامعين بين
حرمانين متلبسين بالعار والشين وذلك هو الخسران العظيم والحرمان الاليم وليس للحكيم
الرباني مع امثال هؤلاء كلام وكتاب ولا مع اشباههم نداء وخطاب كما قال تعالى ولو
جئتهم بكل اية ما تبعوا قبلتك وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها وكيف يؤمنون بالغيب ويقرون
به ولا استعدادهم فان قبول الحكمة ونور المعرفة شروطا واسبابا كانشراح الصدر
وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الرأي وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق
كشفي ومجموع ذلك كله لا يكون في القلب المعنوي نور من الله يوقد به دائما كالقنديل

وهو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا الى ما في البيت من لم يكن فيه هذه
الامور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ولم
يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعى بين ايديهم وبايمانهم فلا يتم له الحكمة ايضا و
ان سدد من اطرافها شيئا واحكم من مقدماتها شطرا ومن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاول الشرع فيه هو افضل
اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله وبايماته واليوم الاخر المشار اليه بقوله تعالى والمؤمنون
كل امن بالله وملئكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملئكته وكتبه ورسله
واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين احدهما العلم
بالمبدء وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج في العلم بالمبدء معرفة الله وصفاته وافعاله
وآثاره وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والنفسانية وعالم النبوات وقد مدح الله
الناظرين المتفكرين فيهما فقال جل ثناؤه في مدح الناظر في خلق العالم وما فيها
من عجائب الخلقة وبدائع الفطرة الدالة على عظمة المبدع وتوحيده الذين
يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في مدح الناظر في
امر نفسه والمزكي لها عن الاغشية المدنسة ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها
قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وذم الله المعرضين عن التامل في حكمة الله وايماته
والفكر والتدبر في عجائب مصنوعاته والذكر في كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله و
لئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قل افرءيتم ما تدعون من دون الله ان اراد
نفعا

تقليدا

تقليدا وتلقينا وكقوله وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها
معرضون وذمهم الله تعالى اعراضهم عن الحكمة وتبجحهم بالرضا بالبحث عن حقائق
الامور وخفيات الاسرار المكنونة في عالم الخلق والامر قال وما اشهدتهم خلق السموات
والارض ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفي هذين
العلمين عنهم وانهم مضلون لاجل ذلك وان المضلين ليسوا على شيء من الحق
وما ضلوا وما اضلوا الا بعد ان جهلوا وعدلوا عن طريق العالم والمدبر وما كانوا
وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين فاذا البرهان والقرآن اتفقا جميعا
على ان تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية اعني العلم بالمبدء والمعاد هو الفوز بالفضل
الالهي ورفض منشأ الخسران المردي وانا قد قدمنا اليكم بالتواني في الطريق
من اثبات الحكم ولطائف الكلام مبتكرا عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية و
احكاما ذهنية هي مقدمات ذوات فضائل جمة ودرجات للمسير الى الله بقدم
الفكر والهمة وهي معارج للارتقاء الى معرفة الالهية والاغتذاء الى التهوي جنان
الاحدية وصفاته الواجبية ومجاورة المقدسين ومنادمة اهل الملكوت والعلمين
من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ومحكمات اسرار اهل التاويل الاخذين علومهم
عن الملئكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان هذه المقاصد العلية الشريفة
ابتداؤها ليس الا من عند الله حيث اودعها اولا في القلم العظيم واللوح الكريم وقراه
من علم بالقلم ما لم يكن يعلم وكلمه بكلماته ولهم محكم اياته وهداه بنوره فاصطفاه

وجعله خليفة في عالم ارضه ثم جعله اهلا لعالمه العلوي وخليفة لملكوته السماوي
فهذا العالم يجعل الانسان ذا ملك كبير لانه الاكسير الاعظم الموجب للغنى
الكلي والسعادة الكبرى والبقاء على افضل الاحوال والتشبه بالخير الاقصى
والتخلق باخلاق الله ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية
انه قال سبحانه يا ابن ادم خلقتك للبقاء وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك
وانه عما نهيتك اجعلك مثلي حيا لا اموت وورد ايضا عن صاحب شريعتنا
في صفة اهل الجنة اتيناك الهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله
بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب من الحي القيوم الذي لا يموت الى الحي
القيوم الذي لا يموت اما بعد فانه اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول
للشيء كن فيكون فهذا مقام من المقامات التي يصل اليه الانسان بالحكمة والعرفان
وهو يسمى عند اهل التصوف بمقام كن كما ينقل عن رسول الله وسينكشف لك في
هذا السفر بما هذا الطالب بالبرهان ويلقى اليك معرفة العلم الذي من اجله
يستوجب من علمه عملا يوجب تلك البهجة الكبرى والمنزلة العظمى فافهم واغتنم
وكن بعيدا ولا يلقى الا الى اهله العامل بمقتضاه وموجبه والعمل به هو الزهد
في الدنيا والزاد للاخرة من التقوى وكنا بمنزلة من سهل طريقا وعرة
فازال الشوك والحجارة وسهل حزونتها ليهتدي بها من يشاء من عباد الله والله ذو
الفضل والهداية وبيده مفاتيح الخير والحكمة وعنده خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون

الفن

الفن الاول فيما يتعلق باحوال المبدء وصفاته وفيه موقف **الموقف**
الاول في الاشارة الى واجب الوجود وان اي وجود يلتحق به وانه في غاية الوجود
والتمامية وفيه فصول **فصل** في اثبات وجوده والوصول الى معرفة ذاته
اعلم ان الطرق الى الله تعالى كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو
موليها لكن بعضها اوثق واشرف وانور من بعض واستد البراهين واشهرها اليه هو الذي
لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود
وهذه سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته
وبصفاته على افعاله واحدا بعد واحد وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يسلكون
الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار امر آخر غيره كالامكان للممكن والحدوث
للخلق والحركة للجسم او غير ذلك وهي ايضا دلائل ذاته وشواهد على صفاته لكن هذا
المنهاج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطرق بقوله سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد وذلك لان الربانيين ينظرون الى الوجود وكيفيته و
يعلمون انه اصل كل شيء ثم يصلون بالنظر اليه الى انه يجب اصل حقيقته واجب الوجود
واما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فانما يلحقه للاجل حقيقته بما هي حقيقته
بلا اجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان
يصلون الى توحيد ذاته ومن صفاته الى كيفية افعاله وآثاره وهذه طريقة

الانبياء عليهم السلام كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة وتقريره ان
الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال
والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد ماهية نوعية وغاية كمالها
ما لا اتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق
بغيره مفتقر الى تمامه وقد بين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعلي قبل القوة والوجود
قبل العدم وبين ايضا ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذن الوجود اما مستغن عن غيره
واما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو الواجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه
ولا يشوبه عدم ونقص والثاني هو ما سواه من افعاله وآثاره ولا قوام لما سواه الا به
لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقه النقص لاجل المعلولية وذلك لان المعلول
لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذاتا هو بحيثية وكمالية
كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد
لها ولا تعين لها الا محض الفعلية والحصول والا لكان فيه تركيب او له ماهية غير الموجودية
وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان بنفسه مجعولا جعلا بسيطا وكان ذاته بذاته
مفتقرا الى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود
اما تام الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهرية وعلى اي القسمين
ثبت وتبين وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه وهذا ما اردناه واعلم ان
هذه الحجة في غاية المتانة والقوة تقرب مأخذها مع مأخذ طريقة الاشراقيين التي مبتنى

على قاعدة النور لكن الباحثين من المتأخرين لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان
او ضعف عقولهم عن ادراك معنى الاشد والاضعف في حقيقة الوجود ربما نفع منهم الاعتراض
على هذا المنهج تارة بانه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل
تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحدا وتارة بعد تسليمه بانا
لا نم ان الكمال مقتضى اصل الحقيقة وان القصور يقتضي المعلولية والافتقار الى
ما هو الكامل فان لاحد ان يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقة الواجبية لكان
كل وجود واجبا ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من
الوجوب والامكان لكان كل منهما معللا بالغير فكان الواجب مفتقرا الى علة وهو
ح وبطلان التوالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم وباقسامه فكون الوجود حقيقة واحدة
متفاوتة بالكمال والنقص امر محال اقول مبنى هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الادراك
عن البلوغ الى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحدة ليس ككون الانسان ماهية واحدة
لان الوحدة في الماهيات ليست مثل الوحدة في الوجود لان تلك الوحدة ذهنية عارضة
للكليات زائدة على ذاتها عارضة لها بعد حذف مشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض
الوحدة اياها لانه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك الماهية الواحدة
اما كذا واما كذا واما الوجود فليس ماهية كلية واحدة في الجميع حتى يجري فيها ما ذكروه من التقسيم
كساير الطبايع الكلية التي يجوز ان توجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى
يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جنس وحدة الاقسام ان جنسا فجنسا وان نوعا

فنوعا وان شخصا فشخصا وقد مر ان الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع او جنس ووجه
هذه الحقيقة وشراكها بين الافراد والآحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد فهذا السؤال
والاعتراض ساقط بالكلية لان موضعه ما اذا كان المقسم طبيعة كلية فان اورد هذا الكلام
في مفهوم الوجود المشترك العام بانه ان اقتضى الواجبية كان جميع افراده واجبا
والا لم يكن في الوجود ما هو واجب بالذات يجيب بان لفظ الوجود ان كان المراد به
الحكاية عن حقيقة الوجود كان الامر كما قلنا وان كان المراد هذا المفهوم المصدري
فلا يقتضي شيئا وهو كساير الصفات من العوارض المفتقرة الى غيرها وليس شيء
منها واجب الوجود بل ولا من الموجودات الخارجية لانه اعتبار عقلي نعم ربما يتحقق بانه عين
في الواجب زائد في الممكن يعني ان ذاته تعالى مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بانه
موجود بخلاف الممكن الا اذا لوحظ معه غيره تنقيح وتهذيب ان صاحب الاشراقيين
اورد مثل ذلك الايراد على نفسه في طريقته المبتنية على قاعدة النور والظلمة واجاب
عنه بما ملخصه ان الماهية المشتركة بين تلك المراتب الكاملة والمتوسطة والناقصة يعني
كلا موجود في الذهن وليس بمشترك في الخارج بينها فان ما في الخارج ليس مركبا
من اصل الماهية وكمالها حتى يجب ان يحصل ما هو المرتبة المخصوصة منها لمرتبة اخرى من
المراتب والافراد المختلفة متباينة في الخارج فان ذات الكامل مباينة لذات
الناقص والمتوسط فيجوز ان يختلف تلك الافراد في اللوازم والآثار فلا اشتباه
انما نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج هذا حاصل ما افاده في دفع ذلك الاشكال

اقول

اقول وانت تعلم ان الحق ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج سيما عند من ذهب الى
ان الوجود اعتبار عقلي لا صورة له في الاعيان والذي في الاعيان هو ماهيات
الاشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا العظيم فالواقع في الخارج هو الماهية
لا بشرط اعني الكلي الطبيعي الذي يعرضه الكلية والعموم في الذهن وان لم يكن في الخارج
بهذه الصفة الا بالقوة ففي الخارج امر مشترك ان يحصل في الذهن ويعرض له الاشتراك
بين كثيرين فمقول الامر المشترك موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك
انما هو الذهن فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتي لافراده المختلفة بالكمال والنقص
وغيرهما من التعينات كما هو مذهبه فاذن للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو لانه امر
عقلي سواء اعتبر معه الوحدة او لم يعتبر فيجدها اما مقتضية لشيء من خصوصيات الاقسام
ومراتبها من الكمالية والنقص فيحكم بان ما عدا تلك الخصوصية او تلك المرتبة ليس من
افراده الذاتية واما غير مقتضية لشيء منها فيكون كل من المراتب والخصوصيات
بسبب امر زائد على طبيعتها المشتركة فالقول بان ما به الاختلاف بالكمالية والنقص
بعين ما به الاتفاق فيما له ماهية كلية مشتركة قول فاسد غير صحيح لان تلك الماهية لعموميتها
وشراكها من شأنها ان توجد في كل فرد فرد وحصة حصة ومع ذلك يكون لها جهة
صادق على كل فرد ذاتي او عرضي لها فتلك الطبيعة المتحققة في كل فرد فرد وحصة
حصة ان كانت مقتضية للكمال والشدة كانت جميعها كاملة شديدة وان كانت
مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة وان لم تكن مقتضية لشيء لكان

كل منها مفتقرا الى تخصص زائد على ماهية تلك الطبيعة المشتركة فعلم وتحقق ان شيئا من
المهيات غير قابل للكمال والنقص والاشد والاضعف الا بامور زائدة عليها وشذوذ
الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الدرجات اذ ليس للوجود طبيعة
كلية ذهنية يكون لها انحاء من الحصولات كهية الانسان او الفرس او غيرهما حيث
ان لها حدا واحدا او معنى معينا مشتركا بين الكثيرين متشخصا بتشخصات موجودات
زائدة تلك التشخصات والهويات على ذلك المعنى بحيث اذا جرده العقل عن واحد
واحد منها حصل فيه من كل منها امر واحد واذا فرض تلبسه باي تشخص كان صار عين
ذلك التشخص لان حقيقة الوجود ليست الا نفس التشخصات والهويات كما علمت فاذا كان
مشككا متفاوت المراتب شدة وضعفا او تقدما وتاخرا لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة
وتخصص زائد فالمرتبة الكاملة منه ليست بقابلة للتحليل الى اصل مشترك وامر زائد لانها
بسيطة الهوية وكذا المرتبة الناقصة منه ليست الا مجرد الوجود واما القصور فامر عدمي
فاذن حقيقة الوجود في كل موجود بحسبه واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولا جنسية
بل ضربا آخر من الوحدة لا يعرفه الا الكاملون والحاصل ان صاحب الاشراقيين لو كان
قصد بهيئة النور الذي عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صح
ما ذهب اليه وان اراد مفهوما من المفهومات التي من شانها الكلية والاشتراك بين
الكثرة فلا يمكن تصحيحه والذي قاله اتباع المشائين ان الاشد والاضعف من السواد والحرارة
والنور وغيرها راجعان الى تفاوت المحصولات بحسب خصوصيات الافراد لا من جهة

المفهوم

المفهوم المشترك قريب مما ذكرناه **تذكرة اجمالية** قد زرع نور الحق من افق هذا البيان
الذي قرع سمعك ايها الطالب من ان حقيقة الوجود لكونها امرا بسيطا غير ذي جهة
ولا ذي مقوم او محدد عين الواجبية المقتضية للكمال الاتم الذي لا نهاية له شدة
اذ كل مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود
بل هي مع قصوره وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور الوجود ليس هو
الوجود بل عدمه وهذا العدم انما يلزم الوجود لا لاصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة تالية
وما بعدها فالقصورات والاعدام انما طرئت للثواني من حيث كونها ثواني
فالاول على كماله الاتم الذي لا حد له ولا يتصور ما هو اتم منه والقصور والافتقار
ينشأن من الافاضة والمعلولية وتمامه ايضا لان هويات الثواني متعلقة بالاول
فيجبر قصورها بتمامه وافتقارها بغناه فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان
وثبت به ايضا توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص يجب سلبه عن ذاته
ولا تعدد يتصور في لاتناهيه وثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه وحيوته اذ العلم
ليس الا الوجود وثبت قدرته وارادته لكونهما تابعين للحيوة والعلم وثبت ايضا قيومية
وجوده لان الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المريد الحي القيوم
الدراك الفعال ولكونه مستتبعا للمراتب التي تليه الاشد فالاشد والاشرف
فالاشرف ثبت صنعه وابداعه وامره وخلقه وملكه وملكوته فهذا المنهج الذي سلكناه
اسد المناهج واشرفها وابسطها حيث لا يحتاج السالك اياه في معرفة ذاته تعالى

وصفاته وافعاله الى توسيط شيء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل
فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله انه لا اله الا هو ويعرف غيره
او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فهذا المسلك كاف لاهل الكمال في طلب الحق
وآياته وافعاله لكن ليس لكل احد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من اصل واحد فلا بد
في التعليم من بيان سائر الطرق الموصلة الى الحق وان لم تكن بهذه المثابة من الاصالة

فصل في الاشارة الى مناهج اخرى للوصول الى هذه الوجهة الكبرى فمنها
ما اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة الاولى لانا بينا خواص واجب الوجود وحدته
حيث ذكرنا ان الوجود منقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجح
وجوده على عدمه فلا بد له من مرجح خارج والا ترجح بذاته فكان ترجحه واجبا لذاته
فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا وكذا في جانب العدم فكان ممتنعا
وقد فرض ممكنا هف فواجب الوجود لا بد له من وجود فان الموجودات حاصلة
فان كان شيء منها واجبا فقد وقع الاعتراف بالواجب والا فوقع الانتهاء
اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية كما مر بيانه وفي صورة التسلسل يدور على
موضوعات متناهية بحسب الذات غير متناهية بحسب الاعتبار والدور مستلزم للتسلسل
ايضا فهو قح ايضا مع انه يوجب تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان
ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لانها غير مكثرة للذات الموضوعة لها فالدور
مع انه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا المسلك اقرب المسالك

الى منهج الصديقين وليس بذاك كما زعم لان هناك يكون النظر الى حقيقة الوجود
وههنا يكون النظر في مفهوم الوجود وحاصله ان النظر في مفهوم الوجود والموجودية يعطي انه
لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه على هذا التقدير
تحقق الممكن اما بنفسه بدون علة وهو قح بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا
التقدير فاما ان يتسلسل آحادا او يدور او يؤدي الى الواجب والشقان الاولان
باطلان وكذا الثالث لانه خلاف المقدر وان كان حقا لازما لان نقيضه وهو خلو
الممكن عنه بط فهذا ما وصفه الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين وتبعه
المتاخرون فيه وقد عليهم السلام قد اخذتم في الدليل وجود الممكن لما ثبت بدء عدمه بعد وجوده
او قبله فاجابوا بان هذا البرهان غير متوقف الا على وجود موجود فان كان واجبا
فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور ثم استشكلوا
في كون البيان برهانا بان الاحتجاج منحصر في الانية واللمية والواجب تعالى ليس
معلولا لشيء اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا
انيا وهو لا يعطي اليقين فاجابوا عنه بان الاستدلال بحال مفهوم الوجود على
ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة لكل شيء فيكون
مفهوم الوجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احواله التي اقتضاها فالاستدلال
بحال تلك الطبيعة المشتركة على حال اخرى معلولة للحال الاولى وربما قرروا الجواب
بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم

وشبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجود
الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه
علة لشيء وفي وجوده عند آخر معلولا كما حقق في موضعه هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين
من اهل البحث وفيه ما لا يخفى من التكلف والحق كما سبق ان الواجب لا برهان عليه وما
برهان شبيه باللمي وهو الطرائق التي استحسنوها طريقة زعموا انها تتم من غير الاستعانة
بابطال التسلسل والدور اوردها صاحب المطارحات وهي ان الوجود اذا انحصر
في الممكنات الصرفة سواء ذهب سلسلتها الى غير نهاية او لم تذهب بانها دارت
على نفسها فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد في انه يفتقر الى علة فعلتها اما نفسها او جزء
من احادها او خارج عنها والاول يوجب تقدم الشيء على نفسه والثاني يوجب
تقدمه على نفسه وعلى علله والثالث يوجب المط لان الخارج عن جميع الممكنات
لا يكون الا الواجب الوجود ولا يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح فيه عندنا لان
الوجود يساوق الوحدة عين عينها وقد علمت ان الكثير كما هو كثير ليس له وجود الا وجودات
الآحاد والمجموع من زيد وعمرو ليس الا اثنين ولا يتحقق منهما شيء ثالث في الوجود الا بمحض
الاعتبار فاذن لا احد ان يقول ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الآحاد
فعلة مجموعها عبارة عن مجموع علل افرادها فليست بخارجة عن ذواتها الممكنة التي بعضها
علة للبعض فلا يلزم الانتهاء الى الواجب الا ان يستعان ببطلان التسلسل فلم ينتج هذا
طريقا آخر ثم العجب انهم حين ورد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه يجوز ان يكون الشيء

بالذات بمعنى العرض صح

علة لنفسه مستندا بان مجموع الموجودات مع الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الآحاد والعلة
له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو ممتنع لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه وهو ايضا
عنه فتعين ان تكون نفسه الزموا في الجواب صحة كون العلة التامة للشيء عينه قالوا
ان اردتم بالعلة التامة بمعنى جميع الآحاد التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه
ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على
المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه وان اردتم بها العلة الفاعلية فهي جزؤه اعني
الواجب او ما فوق المع الاخير المنتهي الى الواجب فان آحاده مستندة الى الواجب
فلا تاثير في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه اما ابتداء
او بواسطة هذا ولم يتفطنوا بان هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور ولا يدفع الاعتراض لان
بناءه على تجويز كون الشيء علة تامة لنفسه وكون الجزء علة فاعلية والمجيب يقول نعم الامر
كما قلت فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز وكون الجزء فاعلا للكل جائز ايضا
وهل هذا الا تسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال وانما وقعوا في هذا كله لما زعموا ان كل
المجموع من الامرين او الامور له وجود غير وجود كل من الافراد ولما حكموا بان المجموع من الواجب
والمع الاول موجود ممكن محتاج الى علة حكموا بان علته التامة هي نفسه وانه لا يلزم
ان يكون العلة التامة سابقة على معلولها وذهلوا عن ان هذا الالتزام غير معقول في نفسه
فان كل ممكن موجود يحتاج الى علة فاعلية تامة التاثير والايجاد وكون جميع اجزاء الشيء
عينه انما يتصور في الاعداد والكليات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية

بمجرد الفرض كالعسكر والعدد وغيرهما مما لا صورة لها في الاعيان غير كل واحد من آحاده
وبعض اهل التدقيق منهم اجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والممكن الاول
بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار
هو مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذاك وهو
بهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم
لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجع وجود هما معا هو هما مأخوذا لا معا لا احتياجه الى
كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين ترجع وجود مجموعهما بهما
فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب انا لا نسلم
انهما مأخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود وممكن موجود ومنع
معاصره هذا الجواب بان الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومعلوله فاذا فرض على
وجه الاجمال كان واحدا واذا اخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا شك انه
كما ان كلا منهما موجود فهما موجودان ايضا ضرورة ان انتفاء الكل انما يكون بانتفاء احد من آحاده
والآحاد باسرها موجودة فيهما وان الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا
وسواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل انما يوجب اختلاف الملاحظة ولا يوجب
اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب مع الممكن الاول فلا شك ان مجموعهما سواء
لوحظ مجملا او مفصلا موجود اذ المراد بالمجموع ههنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف
اعني ذات الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة الاجتماعية والاثنينية موجودة

كما ان

كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا واذا كان معروض الاثنينية موجودا
وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء آخر يصلح علة له فلا نسلم تمامية
الاشكال بما ذكره على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل
بل التفاوت فيه بالحمل فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان
الدار تسعهم على التعاقب ولا تتصف بانها تسعهم مجتمعين فتامل انتهى اقول
كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة اصل الوجود وانه
ليس من الانتزاعيات الاعتبارية وعن ان وجود الشيء عين تعينه ووحدته وان
الكثرة لا وجود لها في نفس الامر وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيئا واحدا لا يوجب
ذلك ان يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك فالماخوذ من الانسان والحجر
معا ليس بانسان ولا حجر ولا شيء آخر وكذا الماخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض
ولا غيرهما وكذا المركب من الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وكون العدد موجودا
في الخارج معناه ان آحاده موجودات فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة معا وبهذا الاعتبار
لها ضرب من الوجود العقلي اما الذي ذهب على الاول فامور منها زعمه ان موضوع العلية
والمعلولية يجوز ان يكون واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار وذلك بط لان العلية
والمعلولية من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة ولو باعتبارين ومنها
ان المركب من الواجب والصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر من الواجب
في اول المراتب شيئين ذلك الصادر وذلك المجموع لا امرا واحدا وهو خلاف ما تقرر

في مذهبهم ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس احد اقسام الموجود لانه ليس واجبا ولا عقلا
ولا نفسا ولا جسما ولا عرضا وكل موجود في الواقع يجب ان يكون احد هذه الاقسام ومنها
ان الحق جرى على لسانه في آخر كلامه حيث ذكر انهما ماخوذين بهذا الاعتبار اثنان وجب
وممكن ولم يتفطن بانه محط الجواب ولا حاجة الى اعتبارهما معا شيئا واحدا حتى يرد الاشكال
اذ لا ضرورة ولا برهان على كونهما معا موجودا واحدا في الخارج كيف والمعية تؤذن
بالاثنينية واما الذي ذهب على معاصره فبعض هذه المذكورات مع شيء آخر وهو استدلاله
على كون المتعدد موجودا بان آحاده موجودة وبانه لو اشتق كان اشتقاقه باشتقاق شيء آخر
من آحاده وكلا الوجهين مغلطة فان كون الآحاد موجودة معناه انها موجودة بوجودات
مختلفة لها احكام مختلفة واما قوله اشتقاق المتعدد انما يكون باشتقاق احد من آحاده فليس فيه
دلالة على ما هو بصدده اذ مقصود القوم من هذا الكلام ان كل مركب له تحقق في الخارج او
من شانه ان يتحقق وذلك بان يكون له صورة وحدانية طبيعية فاشتقاقه باشتقاق شيء
من اجزائه وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الآحاد المتعددة الموجودة في الخارج باي وجه
كانت وجود حقيقي غير وجودات الآحاد وايضا يلزم على ما تصوره وصوره بطلان الحصر
في التقسيمات قلت هو فاذا الشيء اما واجب او ممكن او الجوهر اما مجرد او مادي او الكلمة اما اسم
او فعل او حرف لم ينظر الحصر المقصود الا اذا امتنع للاثنين منها تحقق في الوجود الحقيقي
من المناهج الغير المبتنية على بطلان الدور والتسلسل هذا المطلب ما يبتني على الامكان
وتقريره بعد ان تمهد ان الشيء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد وان الممكن كما لا يقتضي وجوده

تؤدي حر

وشيء منها غير منشق

لا يستدعي اولوية وجوده لذاته والا لكان كافيا لذاته في حصول وجوده فكان واجبا لذاته
لا ممكنا كما سبق ذكره هو ان الممكن سواء كان واحدا او متعددا مترتبا او متكافيا لا يصح ان
يقتضي وجوب وجود شيء اذ المقتضي لوجوب وجود شيء لا بد ان يكون مع انحاء عدمه
ممتنعا وليس هذا من شان الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان
لم يجز طريانه للمعلول فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة فاذن الممكنات
سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في انه لا يطرد العدم بها عن ذات
الله بحيث يصير ممتنعا انحاؤه حتى يصير واجبا بها ليكون موجودا فلا بد في كون الممكن
موجودا ان يكون علتها غير خارج عن حقيقته واجب الوجود لذاته وهو المطلوب واليه الاشارة
في كلام الفارابي حيث قال لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدؤها
ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه
وهو افحش انتهى ومعناه ان هذا الممكن ان افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم
كون الشيء علة لنفسه مقتضيا له وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وان لم يفد
الوجوب ولم يمنع العدم فيلزم صحة عدمه بنفسه وهو افحش بطلانا وذلك لان المحذور
الاول لازم ههنا ايضا من كون الشيء سببا لنفسه باي وجه كان مع محذور آخر وهو
انه اذا صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث ان عروض
العدم له ابتداء او لا من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب له ممتنع
الحصول **فصل** في الاشارة الى وجوه من الادلة ذكرها بعض المحققين من اهل الكلام

وظن انها برهانية والى ما فيها من الاختلال قال ومن البراهين التى ظهرت لى فى هذا المطلب
وناسبت اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة فى الممكنات لزم
الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق
بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد
ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشئ على نفسه
وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة
الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود
ليس له مبدء بالذات وبذلك ثبت وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات انتهى قوله اقول فى
كل من هذه الوجوه نوع خلل اما الوجه الاول فليس يلزم على التقدير المذكور دور بسيط فان
الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذى يكون طرفاه واحدا بالعدد لا كما توقف النطفة
على الحيوان والحيوان مما يتقدم طبيعة ومسلة على طبيعة ومسلة اخرى وهى يتقدم ايضا عليها
فى صورة التسلسل فالمغالطة نشأت ههنا من اخذ الكل مكان الجزئى والوحدة النوعية
مكان الوحدة الشخصية وشبه هذه المغالطة وقع لمحمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بمصارع
الفلاسفة حيث قال اعلم انه لو لم يكن للعالم بدو زمانى يلزم الدور فان الدور فى النطفة
والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا عينت الابتداء من احد طرفى الدور

والا توقف

والا توقف وجود احدهما على الآخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الآخر اولوية وذلك
يؤدى الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والابتداء فى شئ من
الانسانية بالاكمل اولى قال المحقق الطوسى قدس سره فى الجواب احسنت يا علامة فيما
يسأل عنه العوام والصبيان فانه ليس بدور ههنا الا فى اللفظ لان الشئ اذا توقف
وجوده على ما يمتنع فى وجوده الى مثل ذلك الشئ لا يكون دورا يؤدى الى ان لا يحصلا
بل ربما يتسلسلان والتسلسل ان كان مستحيلا وجب ان يكون له مبدء فههنا اشتبه
الدور بالتسلسل المصادر انتهى واما الوجه الثانى منها فهو ايضا مغالطة نشأت
من اهمال احد شروط التناقض وهو وحدة الموضوع بالشخص فان تقدم الشئ على نفسه
انما يستلزم التناقض اذا كان الشئ واحدا بالشخص واما الواحد بالعموم فلا تناقض
فيه اذا تقدم وتاخر وقد مر فى اوائل السفر الاول ان مبادى الوجود التى يبحث عنها
فى الفلسفة الاولى التى موضوعها الوجود المطلق هى من عوارضه ايضا ولا محذور فيه
كما نص عليه الشيخ فى الهيات الشفاء واما الوجه الثالث فقوله مجموع الموجودات ان
اراد به كل واحد واحد فلا نم انه ليس لها مبدء بل لكل منها مبدء على التقدير المذكور
وان اراد به المجموع بما هو مجموع فمنقول كما مر انه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات
الآحاد على نعت الكثرة فكما ليس هناك وجودات الآحاد فكذلك ليست هناك
حاجة الى علة غير علل الآحاد واما الوجه الرابع فالذى يلزم منه ان يكون حيثية الوجود
غير حيثية الامكان واعتبار كون الشئ موجودا غير اعتبار كونه ممكنا وهو كذلك لان

الموجود بما هو موجود يستحيل ان يصير معدوما محضا لان فيه ضرورة بشرط المحمول بخلاف
الموجود بما هو ممكن اذا لم يعتبر تقييده بالوجود فيصح ان يصير معدوما محضا بحسب ذاته
ولا يلزم من ذلك ان يكون للموجود فردا صدق لا يكون هو ممكنا فالحاصل ان حيثية الوجود
تخالف حيثية الامكان ولا يلزم منه اختلافهما في الموضوع فالمط غير لازم واللازم غير مطلوب
فالاولى الاستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل ليتم الكلام والا فغير تام الا اذا ثبت
ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في كونه مفتقرا الى علة خارجة عن ذاته وهو متوقف
على ان يكون للجميع صورة وحدانية وحصة ذاتية غير صور الاعداد وحقائق الآحاد
وقد علمت ما فيه **فصل** في الاشارة الى طرائق اخرى لاقوام اما الالهيون فلهم
مسلك آخر وذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجبي طريقين طريقة يتبين بها وجوده
ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته وطريقة يثبت بها اولا ان واجب الوجود يجب ان
يكون واحدا ثم بعد ذلك يثبتون ان الاجسام وصورها واعراضها كثيرة فليس شيء منها
واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها الى مرجح فمن الطرائق اثبات امكان العالم
الجسماني وان الاجسام المحصلة النوعية التركيب فيها ظاهر لان كلا منها مركب من اصل
الجسمية المشتركة ومن امر مخصص له بنوع من الانواع اذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر
معترفا بهيولى هي ابسط من الجسم بما هو جسم اولا وسواء اثبت صورة جوهرية مخصصة
متنوعة كما يراه المحصلون من المشائين ام لا اذا الهيآت المخصصة في مذهب غيرهم بمنزلة
الصور داخلة في الانواع ولا آثار في الاشخاص اذ الجسم بما هو مخصص لم يوجد فيقال لا شك

ان الاجسام

ان الاجسام لتركبها ممكنة والصور والاعراض لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى
جميع القواعد الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات والمخصصات معلولة مفتقرة الى
المحال والنفوس ايضا مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجحا للآخر والا لزم تقدم الشيء
على نفسه ولا يوجد جسم من جسم لما مر ان التأثير الجسماني بمشاركة الوضع بين المؤثر والوضع صح
والمتأثر لا يتحقق الا بعد وجودهما ولان الاجسام لا يذهب الى غير النهاية لبراهين تناهي
الابعاد فيجب ان يكون علة الجميع امرا غير جسم ولا جسماني وهو المط واما الطبيعيون
فلهم مناهج اخرى مأخوذة من جهة التغير والاستحالة احدها طريق الحركة نفسها وهو الاستدلال
من الحركات وقد علمت من قبل ان المتحرك لا يوجب حركته بل يحتاج الى محرك غيره
والحركات لا تأخذ منتهى الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو لعدم تغيره
وبرائته عن القوة والحدوث واجب الوجود او وجه من وجوهه كما مر وذكره في حدوث مباحث صح
العالم وايضا الاجسام الفلكية تبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لا طبيعية
والمباشر للحركة نفس فاعلة بالارادة فلها في فعلها غاية فهي قاصدة للخير لا تحرك لاجل
شهوة او غضب او التفات الى نفع يصدر الى ما دونها اذ لا وقع له عندها والا لغاية
حال بعضها لبعض والا لتشابهت الحركات ولم يتبين عدد الاجسام الى آخر فاذ
لم يكن غايتها شيئا حيوانيا ولا حال بعضها مع بعض ولا الاجسام التي تحتها او فوقها
ولا النفوس ما تحتها او فوقها على ما تبين في موضعه فتعين ان يكون لامر غير جسماني
ولا نفساني فان وجب وجوده فهو المراد والا استلزمه فهذه طريقة الحكماء صلوات الله

على بينا وعليه ويقرب من هذه الطريقة ان الامور الزائلة امكانها وحدوثها ظاهر والانفعال
العنصريات من السماويات معلوم وليت السماويات بعضها علة للبعض اما المحوي للحاوي
فهو ظاهر لكونه اقصر واحقر واما الحاوي للمحوي فلاستلزامه لامكان الخلاء والكواكب اشرف
من غيرها والشمس اشرف الجميع فهي اولى بهذا الوهم ومع ذلك متغير متجدد الاحوال من الطلوع
والافول فيحتاج الى محرك غير ذاتها فما وقع اوهام القاصرين من الصابئين وغيرهم الا
من جهة الغلط في السماويات وبهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى وثبت ما وراءها
ما هو الكل وهو محركها لا على سبيل مباشرة وتغير بل على سبيل تشويق عقلي وامداد نوري
وهو واجب الوجود فاطر الكل وكمال هذه الطريقة باحقاقه واحكامه من اثبات الحركة
الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانية فلكية كانت او عنصرية فالافول والدثور كما يلحقها
من جهة الصفات والهيآت من الاوضاع وغيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر والذات
فتحول ذواتها وبقيتها على سبيل تجدد الامثال هو الذي ليس بجسم ولا جسماني وعلى هذا
المعنى يحمل حكاية الخليل عليه السلام حيث نظر في افول الكواكب وغيرها بحسب تجدد
جواهرها في كل آن مع ما راى من بقاء ملكوتها وصورها العقلية عند الله باقية ببقائه
حيث قال تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السماوات والارض ليكون من الموقنين
فسافر بعقله من هذا العالم لدثوره وزواله الى عالم الربوبية فقال لا احب الآفلين انى
وجهت وجهي للذي فطر السماوات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين وللطبيعيين
مسلك آخر يبتني على معرفة النفس وهو شريف جدا لكنه دون مسلك الصديقين الذي

صبئا خرج من دين الى دين وبابه جمع
والصابئون جنس من اهل الكتاب
كما في القاموس

وذكره ووجه ذلك ان السالك ههنا عين الطريق وفي الاول المسلوك اليه عين
السبيل فهي اشرف تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة بما هي نفس مع
حدوث البدن لامتناع التمايز او لا بدون الابدان واستحالة التناسخ كما سيجيء فهي
ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير جسم ولا جسماني اما الجسم بما هو جسم فلا علية له للنفس
والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس كذلك واما القوة الجسمانية سواء كانت نفسا
اقوى او صورة جسمية او عرضا جسمانيا فاستحال كونها علة للنفس لان تاثيرها بتوسط
الوضع ولا وضع لها بالقياس الى ما لا وضع له وايضا الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه ولا شك
ان النفس اقوى بجوهرها واشرف وجوهر سائر القوى الجرمانية فيوجد لما لا محالة شيء مقدس
عن المواد والاجرام فهو الواجب جل ذكره اما بلا توسط او بتوسط شيء من عالم امره وكلمته وههنا اشكالان
احدهما ان قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل الا بتوسط الوضع مسلم لان الانفعال
ولا يوجد جسم ولا صفة له من المبادي المفارقة اذ لا يتصور وضع بين المادي والمفارق
وثانيهما انه يلزم ان لا يوثر البدن واحواله في النفس لتجردها عنه والجواب عن الاول ان
الاجسام والمواد نفسها هي الموجبة المنفعلة من المبادي لا المنفعلة عنها بتوسط اوضاعها
فالمحال غير لازم واللازم غير محال واما عن الثاني فالنفس عندنا غير متاثرة عن البدن من حيث تجردها
عنه بل من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدء والمعاد
واما المتكلمون فطريقهم يقرب من طرق الطبيعيين المبتني على الحركة لان طريقهم مبتني على الحدوث
قالوا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى محدث فمحدثها غير جسم ولا جسماني وهو الباري
تعالى وذكره دفعا للدور والتسلسل وهذا ايضا مسلك حسن لانا قد بينا ان الحركات يرجع الى تجدد
في ذوات المتحركات وان حامل قوة الحدوث لا بد ان يكون امرا مبهما الوجود متجدد الصور
الجوهرية والاعراض تابعة في تجددها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجملة ما فيه زائلة داثرة
في كل آن فيحتاج الى غيرها وهذا بعينه يرجع الى الطريقة المذكورة والمنع المشهور الذي كان
متوجها الى الكلية الكبرى في دليلهم من عدم تسليم ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع
بما قررنا وكذا البحث المشهور من انه يكفي حدوث كل فرد من الحركة او المتحرك مع استمرار الطبيعة
النوعية ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا وغير موجود عندنا بالذات اذ لا وجود
للماهية مفهوما ومعنى الا في جهة التشخص وليس لشيء من الحركات والمتحركات وجود متشخص على
نعت البقاء والاستمرار **فصل** في ان واجب الوجود انيته ماهيته استدل عليه
بان كل ماهية يعرض لها الوجود ففي اتصافها بالوجود وكونها مصداقا للموجود يحتاج الى جاعل
يجعلها كذلك فان كل عرضي معلل اما بالمعروض او بغيره لكن يمتنع تاثير الماهية في وجودها او
كونها بحيث يلزمها الوجود لان المؤثر في وجود شيء والمستلزم لوجوده لا بد ان يكون له
تقدم بالوجود عليه فلو كانت الماهية سببا لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت
موجودة قبل ان تكون موجودة وهو محال وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود
كاستلزام المثلث لزواياه واستلزام الاربعة للزوجية فان هناك لا يلزم تقدمها بالوجود
فاذن لو كان وجود الواجب زائدا على ماهيته يلزم ان يكون مفتقرا الى سبب خارج عن ذاته

وهو محال

وهو ممتنع وهذه الحجة غير تامة عندنا لانها منقوضة بالماهية الموجودة التي للممكنات اذ كما ان
فاعلية الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابلية الشيء فان اجيب بان هناك ليست قابلية وانما
هي معنى كون الماهية غير الوجود ان للعقل ان يلاحظها مع غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة
بينهما في نفس الامر انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل فيجاب مثله اذا كان
الواجب ذا ماهية وايضا قد علمت ان الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس الا وجودها
وهو الاصل في الموجودية دون الماهية سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكما اذا كان
مجعولا كانت ماهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت
الماهية لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض الماهية
وعارض الوجود وليس معنى عروض الوجود للماهية الا المغايرة بينهما في المفهوم مع كونهما امرا
واحدا في الواقع وربما يقرر الحجة على بطلان كون الواجب ذا ماهية هكذا وهو انه لو كان
وجوده زائدا عليه حتى يكون الفا موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا
ولا معدوما كما حقق في مبحث الماهية وكل ما كان كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما بحسب
ذاته وهو محال اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون
معلولا فلا يكون واجبا بل ممكنا اقول ولاحد ان يختار شقا آخر غير الشقين المذكورين بحسب
الاحتمال وهو كون اتصافه بالوجود بسبب الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة
هي حصول الهيولى ومنشأ اتصاف الهيولى بها ايضا ذاتها لا شيء آخر فلا يلزم كون الوجود
معلولا وكون كل صفة مفتقرة الى موصوفها غير مسلم في الاتصافات التي بحسب التحليل العقلي

ان وجود الشيء هو

والحق الباحث على اسلوب القوم ان يقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما هو المشهور
فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف به وان
لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر كالجسم مع البياض
واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فاذا
نقول اتصاف الواجب بوجوده ضروري فلا حاجة الى السبب ومنشأ هذه الضرورة هو
الوجود دون الهوية وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته ووجوده فمعناه ان ذاته
لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتأثيرا ولهذا قال بعض المحققين
صفات الواجب لا تكون آثارا له وقد مر ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء
الوجود فاذا كان ذات الواجب مقتضيا لوجوده كان واجبا فلا يحتاج الى علة لان
الحاجة رفع الامكان فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه والذي افاده بعض المتأخرين
في دفعه انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيا لوجوده
كان علة لنفسه قال فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجودا الا ان يكون
هناك تأثير وتأثر قلت عدم الامكان اما بالنظر الى الهوية او الى غيرها وعلى الاول يكون
الذات علة اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياج
الى ذلك الغير فلا يكون واجبا انتهى اقول لاحد ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر الى
وجوده بان وجوده يقتضي ان يكون له هوية متصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل فان
معنى الحيوان مثلا وان كان زائدا عليه معنى الناطق بل معنى الانسان فاذا نظرنا الى

معنى الحيوان

معنى الحيوان من حيث هو هو امكن ان يتصف بالناطق وبالانسان وان لا يتصف واما
اذا نظرنا الى معنى الانسان مثلا والى معنى الناطق وجدنا كان الاتصاف بالحيوان واجبا
وكون الانسان مقتضيا للحيوان لا معنى له الا كونه في ذاته ما دامت ذاته مصداقا
للحيوانية وكذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان لا يوجب ان يكون هناك اثنينية في الوجود
وتأثير وجعل يختلف بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا لا تقدم وتأخر
اذ الجنس والفصل متحدان في الوجود وبينهما مغايرة في المفهوم نعم اذا اخذ الحيوان مجردا
عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجردا عن الحيوان وفرض وجودهما على هذا الوجه لكانا متغايري
الوجود لكن ذلك امر يخترعه العقل لا مطابقة للواقع وبالجملة ما ذكروه لو تم فانما يتم على اسلوب
اصحاب الاعتبار حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وان موجودية الاشياء انما هي
في ذوات الماهيات بكون ماهياتها واقعة في الاعيان بحيث يكون الوجود منتزعا منها
فيكون الاصل في الموجودية في كل ما له ماهية هو الماهية دون الوجود وكون الوجود زائدا في الممكن
ان ماهيته في ذاته ليست بحيث ينتزع عنها الموجودية الا بحسب امر آخر وكونه عينا في
الواجب ان ذاته بحيث لو حصلت في الذهن لانتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق
الدواني في قوله هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا له
منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث
هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول
في الممكنات ذاتها من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه وجود قائم

بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى فظهر من
اسلوبهم ان كون الوجود عينا في الواجب مجرد اصطلاح وقع منهم من غير ان يكون هناك
فرد حقيقي من المسمى بالوجود الذي ذكروه انما يصح في هذا المفهوم العام المصدري دون
حقيقة الوجود الذي به حقيقة كل شيء ويتعدد بتعدده الاشياء ذاتا وهوية وتختلف
باختلافه معنى وهوية واما على ما ذهبنا اليه حسبما اقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شيء هو الموجود
والواقع فقولهم ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب معناه ان ذات الممكن وهويته
ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجده ومقومه يكون موجودا واقعا في الاعيان لان
الهويات المعلولية كما مر فاقرات الذوات الى وجود جاعلها وموجدها فوجود الممكن
حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم لوجود المجعول الخ فلو قطع النظر الى وجود عن وجود
جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف الواجب حيث ذكره فانه موجود بذاته لا بغيره
فالممكن لا يتم له وجود الا بالواجب فوجود الواجب تام لوجود غيره وهو غني الذات عن وجود
ما سواه فثبت ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب نعم فيه فانه حقيق بالتصديق
ويمكن ان يقال في معنى كلامهم ان الممكن ذا هوية وان الواجب لا هوية له وجه آخر وهو ان
كل ما سوى واجب الوجود يتصور مرتبة في مراتب نفس الامر لم يكن هو في تلك المرتبة موجودا
بوجوده الذي يخصه فيكون بازائه هناك هوية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم
بما هو جسم ليس له وجود في مرتبة النفس ولا النفس من حيث هي نفس موجودة في عالم العقل
وكذا الكلي المعمول ليس له وجود في مرتبة وجود جاعله فيمكن ان يتصور له هوية في تلك المرتبة غير موجودة

بعد هذا

بعد هذا الوجود الخاص كيف وللاشياء صور معلومة للمبادي قبل وجودها وليس كذا واجب
الوجود لانه كما يوجد في حد ذاته يوجد في جميع المقامات الوجودية لا يعني انه يصير مرة كذا
ومرة كذا بمعنى ان لا شيء من شئونات الكون الا ويصدق بحسبه ان الباري موجود
ولا شان من الشئون الوجودية الا وله فيه شان وهنا مسلك آخر في نفي الهوية عن الواجب
وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب المطارحات هو ان الوجود اذا كان زائدا على
الهوية يقع الهوية تحت مقولة من المقولات ويكون لاحقا من مقولة الجوهر دون مقولات الاعراض
سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور او غير مشهور او يزيد عليه لان مقولات
الاعراض قيامها بغيرها فاذا كان تحت مقولة فلا بد ان يتخصص بفصل يعد اشتراكه مع غيره
من الانواع فيحتاج الى المخصص وايضا لا شبهة في حاجة بعض الانواع الجوهرية الى المخصص
والمرجح واذا صح الامكان على ما تحت الجنس من الانواع صح على الجنس بما هو هو اذ لو امتنع
الامكان على طبيعة الجنس وما امتنع على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه فكان لا يتصور
ممكن من ذلك النوع فان الحيوانية مثلا لما امتنع عليها الجوهرية يستحيل على الانواع التي تحتها
فالممتنع على الجنس والواجب عليه اذا كان لذاته لا لعروض شيء يتعدى الى الانواع فاذا
احتاجت انواع مقولة الى غيرها ولزم الامكان على البعض فلو دخل واجب الوجود تحت
المقولة للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا وهو محال فاذا استحال
كون الواجب تحت مقولة فلم يجز ان يكون ذا هوية فكان وجوده انيته وهو المطلوب **فصل**
في توحيده تعالى اي انه لا شريك له في وجوب الوجود قد سبق مناطريق خاص على شيء

في هذا الباب لم يتفطن به احد من قبل ذكرته في القسم الاول الذي في العلم الكلي وضوابط
احكام الوجود وسنشير ههنا الى مسلك شريف آخر قريب المأخذ من ذلك والذي استدل
به في المشهور على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الآخر
فاما ان يكون امتيازه عن الآخر بذاته فيكون مفهوم الواجب الوجود محمولا عليهما بالحمل
الذاتي وكل عارض معلول للمعروض فرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد بان
بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد اما ان يكون معلولا
لذاتيهما فهو مستحيل لان الذاتيين ان كانا واحدة كان التعين ايضا واحدا مشتركا فلا تعدد
لا ذاتا ولا تعينا والمفروض خلافه هف وان كانا متعددة كان وجوب الوجود عن
الوجود المتأكد عارضا لهما وقد تبين فيما سبق بطلانه من ان وجود الواجب لا يزيد على ذاته
واما ان يكون معلولا لغيرهما لزم الافتقار الى الغير في التعين وكل مفتقر الى غيره في تعينه
يكون مفتقرا اليه في وجوده فيكون ممكنا لا واجبا ويرد عليه ان منع قولكم وجوب الوجود
عين ذاته ان اردتم به ان هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته تعالى فهذا مما لا يتفوه
به رجل عاقل وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود
بخلاف الممكنات اذ ذاتها بذاتها غير كافية في كونها مبدء هذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل
فيها فلم لا يجوز ان يكون في الوجود شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشأ انتزاعه
فان قيل قد ثبت ان الذي يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود المشترك لا بد ان يكون
وجوده الخاص وتعينه الذي هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الواجب عين حقيقته

الشخصية

الشخصية فلا يمكن اشتراكه وتعدده فيرد عليه الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة بان العقل لا يأبى
باول نظره ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما الى ماهية ووجود
بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل ان في كلام الحكماء في هذا المقام
مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد فانهم حيث ذكروا ان وجوده تعالى عين
ذاته اردوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته تعالى وحيث برهنوا
على التوحيد بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه اردوا به المفهوم اذ لو اردوا به الوجود
الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان قائمان بذاتهما
ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا بذاته ويكون هويته كل منهما ووجوده
الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة اقول هذه الشبهة شديدة الورود على
اسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية الوجود حيث ان الامر المشترك بين الموجودات
ليس عندهم الا هذا الامر العام الانتزاعي وليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم لا في الواجب
ولا في الممكن واطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس الا بضرب من الاصطلاح حيث اطلقوا
هذا اللفظ على امر مجهول الكنه واما على ما حققنا من ان هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية
نسبته اليها نسبة العرض العام الى الافراد والانواع فلا يبقى قوة الورود ولا يمكن
دفعها بادنى تأمل وهو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا من الماهية بسبب عارض لكنه
ينتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته فاذن نسبته الى الوجودات الخاصة
نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الماهيات كالانسانية مع الانسان والحيوانية

في الحيوان حيث ان اشتراكهما معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه ولك تعددها فيه تابع لتعدد
ما ينتزع منه فان الانسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل انسان لا يكفي اشتراعها من حيثية
فرس او بقر او غير ذلك فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليها بحسب ذاتها
معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذن لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما كان
الوجود الاشتراعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان ما بازائه في الوجود الحقيقي الذي هو
المصدرية ٤ مبدء اشتراع الموجودية ايضا مشتركا بوجه ما فلا بد من اعتبار احدهما في الآخر بحسب اصل الذات
اذ جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كانت ذاتية لا بد وان يكون جهة الامتياز والتعين
ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب كما علم بقي في المقام
شيء آخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق كما في التفاوت بالشدة
والضعف على ما رأينا في باب حقيقة الوجود فلا حد ان يقول امتياز احد الواجبين عن
الآخر لعله حصل بكون احدهما اكمل وجودا او اقوى من الآخر بحسب ذاته البسيطة والآن في اول
النظر امتناع كون الواجب انقص من واجب آخر وان سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر لكن
هذا مدفوع بما اشرنا اليه سابقا من ان القصور يستلزم المعلولية اذ الحقيقة الوجودية لا يمكن ان
يكون ذاتها بذاتها من غير علة مستلزمة للقصور اذ القصور معناه غير معنى الوجود لان القصور
عدمي والشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فان كمال الشيء تأكيد فيه فالخط الاطول من خط
آخر صح ان كماله بنفس طبيعة الخطية واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال قصره بطبيعة الخطية
بل بعدم حيثية من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح ان يقال انه ليس فيه شيء غير طبيعة الخط

واما الخط

واما الخط المتناهي ففيه خط وشيء آخر لا يقتضيه الخطية اعني النهاية والحد فاذن كل
وجود متناه الشدة لا بد ان يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص عينت وحصلت
تلك العلة حيثية من الطبيعة الوجودية والمعلولية تنافي وجوب الوجود اي كون الشيء موجودا
بالضرورة الازلية فاستحال تعدد الواجب وهذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه
على مسلك اهل الاعتبار لكن يمكن ان يقال اذا ثبت كون الوجود بالمعنى الاشتراعي امرا
مشتركا معنويا بين الموجودات الا ان منشأ اشتراعه في الممكنات المتخالفة الماهيات
ليس ذاتها بذاتها بل بحسب ارتباطها الى الجاعل القيوم ومنشأ اشتراعه في الواجب
ذاته بذاته فبالحقيقة المنتزع منه الوجود في الجميع هو ذات الباري وان كان المحمول
عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفا فاذن لو تعدد الواجب تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا
كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك ومبدءا لاشتراعه
ومطابقا للحكم به فاذن البديهة حاكمة بان المعنى الواحد المصدري لا يمكن ان يكون حيثية
الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها غير جهة جامعة فيها
فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق في امر ذاتي غير خارج
عن حقيقة كل منهما والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب ان يكون الامتياز والتعدد بجهة اخرى
في الذات ايضا كفصل ان كان ما به الاتفاق جنسا او تشخص ان كان نوعا فيلزم التركيب
المنافي للوجوب الذاتي فهذا وجه تصحيح كلام القوم في براهينهم المذكورة في كتبهم
منها قول الشيخ ابو علي في التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين

كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه انه لو اراد بقوله
كونه موجودا عين كونه هو ان وجهه الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد
منهما وجهه الخاص عين هويته فيكون في كل منهما كونه وكونه موجودا اشياء واحدا وان
اراد به كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم وذلك لما علمت ان الاشتراك
المعنوي لمفهوم الوجود يستدعي اتحاد جهة الموجودية وحقيقة الوجود ومنها لو تعدد الواجب
فاما ان يتحد الهوية في ذلك المتعدد او تختلف وعلى الاول لا يكون محلها على كثيرين لذاتها
والا لما كانت هويتها بواحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب
الوجود عارضا لها وكل عارض معلول اما لمعروضه فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان
اما الاول فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه واما الثاني فافحش ولا يرد عليه بناء
على تلك المقدمة الشهيرة ومنها قول الفارابي في الفصوص وجوب الوجود
لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا انتهى وهذا مجمل تفصيله ما سبق
في البيان وهو برهان مختصر لا يتاتى عليه تلك الشبهة حسبما حقق المقام لان مبنى تطرق
تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب اليه صاحب الاشراق ومتابعوه في ذلك
وكانه المتفرس الا نادرا والشبهة مما اوردها هو اولا في المطارحات تصريحا وفي التلويحات
تلويحا ثم ذكرها ابن كمونة وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ولا يرد
على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الاشراقي قال في بعض كتبه
ان البراهين التي ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الهوية واما اذا اختلفت

فلا

فلا

فلا بد من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن **فصل** في تعقيب هذا الكلام بذكر ما افاده بعض
المحققين وما يرد عليه اعلم ان العلامة الدواني قال في بعض رسائله وشرحه للهياكل النورية
انا نمهد مقدمتين احديهما ان الحقائق الحكمية لا تقتنص من الاطلاقات العرفية بل ربما
يطلق لفظ في العرف على معنى في المعاني خلاف ما يساعده البرهان كلفظ العلم حيث
يفهم منه في اللغة معنى يعبر عنه بدانش ودانستن ومرادفاتهما مع النسب والاضافات
ثم النظر الحكمي اقتضى ان حقيقة الصورة المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر مقارنا بذاته كما
في علم المجردات بذواتها بل واجبا بالذات كما في علم واجب الوجود بذاته وكما ان الفصول
الجوهرية يعبر عنها بالفاظ توهم انها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق في فصل الانسان
وكالحساس والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان والحقيقي انما ليست مع النسب والاضافات
في شيء لان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا وثانيتهما ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام
مبدء الاشتقاق وان كان العرف يوهمه وذلك لان صدق الحداد على زيد وصدق الشمس على
ماء ليس الا لاجل كون احديهما موضوع صناعة زيد وان الماء منسوب الى الشمس منسخة بقابليتها ثم
قال وبعد تمهيدهما نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته
هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك
الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليه وذلك المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية
وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود
وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه

العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بمعناه ما يعبر عنه في الفارسية بهست ومراد انه
فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجوده لنفسه فيكون موجودا ووجودا قائما
بذاته كما ان الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما وعالما ومعلوما
وكما لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارة وحرارة وقد صرح بذلك بهمنيار في
كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصور المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها
كانت حاسة ومحسوسة وذلك وذكروا انه لا يعلم كون الوجود زائدا على الموجود
الا بعيان مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما
فيعلم انه ليس عين الوجود اذ يعلم ان ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات
ومن الموجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان فكر

فان قلت كيف يتصور هذا المعنى الاعم قلت يمكن ان يكون المعنى احد الامرين من الوجود وما هو منتسب اليه
انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدء الآثار ويمكن ان يكون هذا المعنى العام لهما
هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه
ومن ان يكون قيام الامور المنتزعة العقلية بموضوعاتها كالكلية والجزئية ونظائرهما فلا يلزم
من قبل هو
من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود مجازا فيتخلص من هذا
ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر واحد موجود في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود
اعم منه ومما يتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه ان المعقول من الوجود امر
اعتباري هو اول الاوائل التصورية فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز
او بوضع آخر فلا يكون عين حقيقة الواجب تعالى ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين
بحيث يتشوش الذهن ويتبلد الطبع فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي
بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه
ومن البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون امور
يكون كل منها واجبا لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليها قولا عرضيا قلت يكفي
في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه
لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لها اما معللا لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه او
لغيره فيكون اخس وقد كشف وتقرر ان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود
هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه

لا انه امر يعرضه الوجود وبهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان اطلاق الموجود على الواجب
كما توهمه اللغة مجاز فاذا تمهد هذا ظهر انه لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما قائم بذاته واجب
لذاته اذ ح يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل يقول لو نظرنا في نفس الوجود
المعلوم بوجه ما فاذا انا البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته هو الواجب ومحصله
انا اذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا
في حيث العروض بل من حيث النسبة الى امر فظهر ان الوجود الذي ينسب اليه جميع الممكنات
امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والشمس
توهمنا في بادي النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين افرادهما ثم تفطنا انهما ليسا مشتركين
بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما فظهر ان توهم العروض باطل وان ما حسبناه عارضا
مشتركا فهو في الواقع غير عارض بل امر قائم بذاته ولتلك الافراد نسبة اليه وليس
هناك شمسان ولا حديدان وانت خبير بان كون الوجود عارضا للمهيات على ما هو
المشهور الذي يساق اليه النظر الاول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان
السليمة لا سيما على ما تقرر عند المتاخرين من ان ثبوت شيء لشيء وعروضه له فرع
ثبوت المثبت له في نفسه اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للمهية قبل الوجود المطلق
وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من ان الاتصاف
بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني
لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود في المقدمة القائلة بالفرعية تحكم على ان مشاهيرهم

قد حوا

قد حوا في هذا الاستثناء ثم قال ثم ان من البين انه اذا كان الوجود وصفا للمهية وكان
اثر الفاعل هو اتصاف المهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر من الفاعل
هو ذلك الامر النسبي وظاهر ان النسبة فرع المنتسبين فلا يصح كونها اول الصادر
الى غير ذلك من الظلمات التي تعرض من القول بعروض الوجود للمهيات وعلى ما ذكرناه
لا يتوجه شيء من الشبهات هذا نظري في حقيقة ما ذهب اليه الحكماء اقول هذا النحو وان
بالغ في بسط الكلام لتقرير المرام بحيث يقبله بل يستحسنه اكثر الانام من اتى بعده لكن عندي
ان هذا الكلام بطوله وبسطه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل ولا يجدي مع صحة مقدماته
نفعا في مسئلة التوحيد كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى وذلك لوجوه من البحث
ترد عليه الاول انا لا نسلم ان ماخذ الاشتقاق في الحداد هو الحديد كيف وهو امر جامد
غير صالح لان يشتق منه شيء وكذا الشمس الثاني ان صدق المشتق على شيء وان لم يستلزم
قيام مبدء الاشتقاق عليه كما مهدناه لكن يستلزم كون المبدء متحققا فيه لا اقل وما ذكره
من مثال الحداد والشمس مما لا تعويل عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع
ولجواز ان يكون مبدء الاشتقاق مثل التحدد والتشمس امر الحديدية والشمسية لا ان
النسبة اليهما يكون مبدء الاشتقاق بل جاء ما دعاه ان للحديد نحوا من الحصول في الصانع
لكان المواظبة على استعمال الحديد والتشغل به صير الرجل ذا حصة من الحديد كيف
وصورة الحديد قائمة بذهنه والحديد وان كان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي
لكن صورته مما يقوم بالذهن وكذا يجوز ان يكون اطلاق الشمس على الماء المسخن من باب التوسع

تحقيقه ان فيه حصة من الشيء كما صورناه وبالجملة لا تقتضي التحقيق من هذه الاطلاقات
كما افاده فكيف يعول عليها الثالث ان المشتق كما انه مفهوم كلي بلا شك لاحد في ذلك
كك مبدء الاشتقاق سواء كان جزءه او عينه يجب ان يكون مفهوما كليا فان جزء المفهوم
الكلي او نفسه لا يمكن ان يكون شخصا جزئيا فقوله يجوز ان يكون مبدء اشتقاق الموجود امرا
قائما بذاته غير صحيح الرابع ان اهل اللغة او العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدء الاشتقاق
كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ولا شك ان حقيقة الواجب غير معلومة
للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه مع ان عامة الناس يطلقون لفظ الموجود وما يرادفه
في ساير اللغات كهست واشاله ويعرفون معناه من غير ان يتصوروا معنى الحقيقة
المقدسة ولا معنى الانتساب اليها وما ذكره من انه قد يطلق لفظ في العرف على معنى
يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف ومفهوم
الوجود والموجود من اجلى البديهيات واعرف من كل متصور كما اطبقوا عليه وعلى ما ذكره
يلزم ان يكون من اغمض المعلومات فان ذاته تعالى غير معلوم لاحد وكذا الانتساب
الى المجهول مجهول البتة الخامس ان مبدء اشتقاق كل مشتق لا بد ان يكون معنى واحدا
لا انه يكون هناك مشتق واحد له مبدء آن مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذاك
وهذا مما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم فكون الموجود اذا اطلق على ذات الباري
كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه
صحة سيما وقد اعترف بانه مشترك معنوي وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة على السواد

المجرد وتارة على الشيء الاسود اذ معناه في الجميع واحد وهو ما يثبت له السواد وان كان
مصداقه في احد الموضعين نفس السواد وفي الآخر هو مع شيء آخر فلا يلزم الاسود يتحقق
السواد مطلقا اعم من ان يكون مجردا عن غيره او مقرونا به وليس مفهوم الموجود على ما زعمه
السادس انه باي طريق عرف ان ذاته تعالى وجود بحت بعد ما انكر ان للوجود حقيقة
في الخارج عند الحكماء وزعم انهم ذهبوا الى انه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها
في الخارج فمن اين حصل له ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود فان راى ذلك لانهم
اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيجابه التركب
والامكان فيكون المراد نفس الوجود يلزم عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاسبا للعلم
واليقين وهو متحاش عن ذلك حيث قال الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية
والعجب انه بالغ في اثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام وهو اطلاق المشتق واراده المبدء
واهمل فيما هو المهم هنا وهو ان الباري محض حقيقة الوجود او الموجود اذ لا طريق الى اثبات
التوحيد الا بان يثبت بالبرهان ان المفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة
بسيطة وهو لا ينكره ان يكون للوجود حقيقة في الخارج بعيدة عن ذلك بمراحل فالايراد
الذي اورده على نفسه واجاب عنها بقوله فان قلت كيف يتصور كون تلك
الحقيقة موجودة الى قوله فيكون موجودا قائما بذاته من باب التسعير في اثناء المخاصمة وانما
يصح ما ذكره من الجواب لو كان اصل الاشكال عليه ان ذاته تعالى اذا كان عين الوجود
كيف يكون موجودا كما قرره واما اذا قرر الاشكال بان حقيقته تعالى كيف يكون موجودا

في الخارج عندك مع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يجز ذلك الجواب والذي يمكن
ان يقال ح هو ان كون الوجود اعتباريا لا ينافي اطلاق الموجود عليه تعالى فيكون
الباري عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له ان
ذاته تعالى عين مفهوم الموجود وقد علمت ما فيه ايضا فان الحق ان ذاته تعالى
عين حقيقة الموجود لانه الوجود البحت بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم
المشتق السابع ان قوله فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجود النفس الى قوله
والحرارة على تقدير تجردها كلام صريح في ان للوجود معنى مشتركا يجوز قيام بعض افراده
بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما يتصور ويصح اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر
الانتزاعي المصدري كما ذهبنا اليه حسبما رآه المحققون اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون
هذا المعنى النسبي المصدري امرا قائما بذاته الثامن ان قوله ان الوجود الذي هو مبدء
اشتقاق الموجود امر واحد غير متبين مما ذكره اذ بعد تسليم ان الموجود اعم من قسمين
من حقيقة قائمة بذاتها ومن اشياء منسوبة اليها لم يظهر كون القسم الاول حقيقة واحدة
اذ ليس كون تلك الحقيقة وجودا قائما بذاته معناه ان لهذا المفهوم المصدري فردا
بالحقيقة وليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق في الخارج عنده وغاية
ما له ان يقول ان الحقيقة الواجبية لما كانت بذاتها موجودة متحصلة في الخارج من غير فاعل
يفعلها او قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلا حد ان يتوهم ان يكون هناك حقيقتان
بالصفة المذكورة التاسع ان قوله كون الوجود عارضا للمهيات لا يصفو عن الكدورات

الى آخره

الى آخره على تقدير صحته لا يوجب ان يكون موجودية الممكنات عبارة عن انتساب الى الوجود
لاحتمال ان يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة
بالشدة والضعف والتقدم والتأخر او بكونها عين مفهوم الموجود كما راه بعضهم على ان
اكثر المفاسد التي ترد على اتصاف المهيات بالوجود انما يرد بناء على ان الاتصاف
كاتصاف الموضوع بالعرض او بناء على عدم الفرق بين نحوي العروض فان عارض الشيء والعارض
بحسب وجوده غير عارضه بحسب مهيته فعارض الوجود يستدعي للمعروض وجودا غير وجود
العارض واما عارض المهية فلا يستدعي الا وجود المهية وان كان متحدا وجودا بوجود عارضها
والوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم ان يكون عارضا للمهية اذ هو نفس وجود المهية
وموجوديتها وعلى تقدير عروضه كان عارضا للمهية لنفس المهية الموجودة بهذا الوجود لا عارضا
لوجودها وبالجملة نحن بتوفيق الله قد سلمنا طريقة وازلنا الشكوك عنها وهذبنا مشرب
تحققه عن الشوائب والكدورات العاشر انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب
الى حقيقة الوجود الشخصي لان النسبة وجودها وتحققها فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه
والعجب انه نفى كون اثر الفاعل اتصاف المهية بالوجود مجتمعا عليه بان الاتصاف
نسبة والنسبة فرع المنتسبين وحكم هنا بان موجودية الاشياء عبارة عن انتسابها
الى تلك الحقيقة وهذا الا التناقض واعلم انا انما تعرضنا لكلام هذا العلامة النحرير في هذا
الموضع بالجرح والتوهين لما اكب عليه اكثر الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين زعما منهم
ومنهم ان فيه اثباتا للتوحيد الخاصي الذي ادركته العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الوجوب

الذى اعتقده المسلمون ولم يدروا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود وقع باب التعطيل وسد
طريق الوصول والتحصيل لان طريقة مشاهدة سريان نور الوجود فى جميع الموجودات فالعلم
بان موجوديته كل موجود باتحاده مع حده وتعينه بمرتبة من الوجود لا ان موجوديتها بحلولها وعروضها
عنه والا فلم يكن بين الموجود والمعدوم فرق يعتد به لهذا المسلك منهم بعينه ضد المسلك الذى
سلكناه بحمد الله والكل ميسر لما خلق له تعقيب اخر فيه ترتيب ثم العجب ان هذا المحقق
الجليل زاد فى البيان وقال ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان
الاثنان منه اعنى معروض الاثنينية بدون العارض اما واجبا او ممكنا والاول باطل
لافتقار هذا المعروض الى كل واحد من الآحاد والافتقار ينافى الوجوب وكذا الثانى
لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشىء
فاعلا لنفسه ومتقدما عليه واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الآخر وليس
التردد فى العلة التامة حتى يختار انها عينه بناء على المشهور من ان العلة التامة لا يجب
تقدمها على المعلول فلا مانع من ان تكون عينه كما فى مجموع الواجب والمعلول الاول انتهى اقول
قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فانك قد علمت ان الاموجودية فى
مركب ليس له جزء صورى ولا جهة وحدة الاموجودية واحد واحد من آحاده واما احتجاجه
عليه بان اشتقاق المتعدد انما يكون باشتقاق واحد من آحاده والآحاد ههنا بالاشتراك
فقد علمت انه مغالطة فلكنا عقدنا تهانم استدل ايضا ههنا عليه بانه تقرر فى موضعه
انه يمكن ان يصدر عن الواجب شىء وعن المعلول الاول شىء آخر وعن مجموعهما شىء ثالث

حتى يكون فى المرتبة الثالثة شيئان فى درجة واحدة وهكذا كما قرره فى صدور الكثير
عن الواحد الحقيقى بدون الاستعانة بالاعتبارات التى يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور
فلو لم يكن سوى كل واحد شىء لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوليه شىء ثالث اقول
ان هذه الطريقة فى صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ المقتول فى اكثر كتبه وتبعه
المحقق الطوسى فى شرح الاشارات وفى رسالة له فى هذا الباب لكنها غير صحيحة عندنا كما
بيناه والمتبع هو البرهان واما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى فلها طريق عندنا غير
هذه الطريقة وغير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سيأتى بيانه من ذى قبل
ان شاء الله واعلم ان من سخايف البيان ايضا فى هذه المسئلة قول بعض المتفلسفين
انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم فى الوجود او لا وعلى الاول
يلزم معلوليتهما او معلولية احدهما كما هو شان المتلازم وعلى الثانى يلزم جواز تحقق احدهما
مع عدم الآخر فيلزم امكان عدم الواجب وهذا البيان بالسفسطة اشبه منه بالفلسفة
والى المغالطة اقرب منه الى البرهان فان بناءه على الاشتباه بين الامكان الذاتى
والامكان بالقياس الى الغير وفى هذا القبيل قولهم الكثرة اما انه يجب بالنظر الى طباع
الوجوب بالذات فيلزم ان يتحقق الكثير من دون الواحد او انه يمكن بالنظر اليه فيجوز ارتفاع
وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات او انه يمتنع بالنسبة اليه وهو الحق المطلق اذ فيه
ايضا تدليس بين الامكان الذاتى والامكان الغيرى تعقيب اخر اعلم ان
السيد الصدر الشيرازى قرر هذه المسئلة على وجه آخر فقال ما حاصله ان الموجود يكفى

الثانية ح ل

شيئا موجودا كالف موجود او باء موجود وقد يكون موجودا كليا لا انه شيئ موجود كسماء موجودة
او انسان موجود مثلا والواجب بالذات هو الموجود البحت والمحض هو الشيئ الموجود بمعنى
انه قابل لان يحمله الذهن الى ماهية وموجود محمول عليه وكذا مفهوم الواجب على الواجب
بالذات لانه ليس بقابل لهذا التحليل والقسمة اذ لو قبل القسمة وكان الفا واجبا مثلا
بحكم العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الالف ولا جزؤه لم يكن الالف بحد
ذاته واجبا لما تقرر ان كل عرضي معلول ومن ثمه ذهبت الحكماء الى ان كل ذي ماهية معلول
والى ان الواجب لذاته لا ماهية له والى ان وجوده مجرد عن الماهية وليس وجود الممكنات
مجردا عنها ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتباين
الذي به الامتياز ان كان نفس ذاتها بان يكون هذا شيئا واجبا والآخر شيئا آخر
فتخصيص
واجبا لزم كون الواجب ذا ماهية وذلك باطل كما مر وان كان التعين غير الذات
احد التعينين باحدهما لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب لانه
بريئ عنها ولا ان تكون شخصية لامتناع ان يكون الشخص علة لتعينه ولا الوجود او الوجوب
ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما لان المشترك لا يكون علة التخصص ولا امرا آخر والا لزم
ان يكون شخص الواجب معلولا ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتفاء كلامه
ملخصا ولعمري انه قريب المنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود او الواجب بحقيقة الموجود
بما هو موجود وذلك بان يدعى ان للموجود حقيقة هي عين افراده وله في كل موجود فرد هو
بذاته موجود سواء كان معه ماهية اخرى او لم يكن كما ان للبياض حقيقة خارجية هي بذاتها

ابيض

ابيض وغيره بانضمامه ابيض وقد علمت كيفية اتصاف الماهية بالوجود على وجه يصير
عين كل شيء وشك فاذن الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة الموجود بما هو موجود
لا انه عين هذا المفهوم الكلي الذهني وعلى هذا لا يرد اعتراضات معاصره العلامة الدواني
منها انه على ما ذهب اليه من انه الموجود البحت ان كان مراده انه عين هذا المفهوم الاعتباري
فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات الثانية وان
كان فردا من افراده ورد عليه ان موجوديته بذاته او لكونه فردا من افراد هذا المفهوم سواء
كان لازما او عارضا فان كان بذاته ولا شك انه فرد من هذا المفهوم فيلزم ان يكون
موجودا مرتين مرة بذاته ومرة بكونه فردا من هذا المفهوم وان كان موجوديته لكونه فردا
من افراد هذا المفهوم لم يكن في ذاته موجودا فلا فرق بينه وبين الممكنات ومنها انه على
التقدير الاول ايضا يلزم ان يكون معروضا للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين الممكنات
من هذه الحيثية بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والماهية معنى اصلا اذ ح يثبت فرد خاص
معروض للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله
الى الموجود الخاص والماهية وهنا قد حلل الى نفس الموجود الخاص والموجود المطلق قلنا
ان الانسان الموجود ينحل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق
عليه صدقا عرضيا لك ينحل ما زعمتم انه ذات الباري الى ما سميتموه الموجود البحت
والموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا فلا فرق بين الصورتين في ذلك فان كان
تحليل الانسان الى الوجود الخاص العارض وماهيته بناء على ان العارض حصة من مفهوم المطلق

كان هناك لك فان العارض له حصة منه ومنها ان ما مر ره من ان الواجب لا ماهية له اصلا
ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد ان له ذاتا لكن لا تسمى ماهية بحسب الاصطلاح
فهو كبث لفظي فان من يقول ان حقيقته وماهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد به المعنى الذي
يريد به من الذات فلا يبقى المباحثة الا في اللفظ وانت اذا تاملت اذ في تامل علمت ان
ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لان ذاته امر خارج عن ادراكنا يحمل عليه الموجود
بالحمل العرضي فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية واما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر
لان ذاته وجود خاص هو مبدء لانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود بذاته وغيره انما يصير كذلك
بواسطته بالتتبع هذا تحقيق تام ما اورده هذا المورد المعاصر له على كلامه اقول يمكن دفع هذه
الايرادات على اسلوبنا اما عن الاول فمختار في الترديد الذي ذكره ان ذاته تعالى عين الموجود
الخاص وكونه فردا للموجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجودا بالوجودين ولا ان يكون قابلا
للتحليل الى امرين وذلك لان موجوديته ليس الا بذاته لا بعروض حصة من هذا المفهوم كما ان كون
هذا الانسان انسانا لا يقتضي فيه ان يكون فيه انسانيتان انسانية خاصة وانسانية
عامة لان الانسان الخاص كزيد هو في ذاته مصداق لمفهوم الانسان المطلق ومعنى
تحليل الشيء الى امرين ومفاده هو ان يحصل منه امران اعتبار كل منهما وحيثية غير اعتبار
الآخر وحيثية كتحليل الانسان الموجود الى حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليله وجوده الى
وجوده ومطلق الوجود فان كل وجود خاص هو بنفسه مما يحمل عليه الوجود لا بعروض شيء آخر وكذا
الموجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم ان يكون هناك شيئان متغايران بل ذلك

المفهوم

المفهوم الغرض منه حكاية ذلك الخاص لا غير واما عن الثاني فمقول الفرق بين الواجب والممكن
ان الواجب لا تركيب فيه من حيثيتين متغايرتين تغايرا يوجب تكثرا في الموضوع اما في الخارج
او في الذهن بخلاف الممكن وليس معنى قولنا لا تركيب فيه انه ليس يصدق مفهومات
ومعان كثيرة كيف وهو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب تعالى
غير قابل للتحليل الى امرين والممكن قابل له معناه ان ذاته تعالى لا يوجد له حيثية لا يكون
تلك الحيثية بعينها حيثية وجوب الوجود بخلاف الممكن فان الانسان مثلا حيثية كونه انسانا
غير حيثية كونه واجبا وموجودا لان الانسان من حيث هو انسان ليس شيئا آخر اذ قد تصور
انسان غير موجود وتصور موجود غير انسان فهما اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب
هذا الواجب وكونه واجبا على الاطلاق لان موجوديتهما الى واحد حقيقي وعن الثالث ان
المراد كما حققناه ان الواجب ليس له غير الهوية الشخصية التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف
وتارة بالموجود البحت او الواجب البحت ماهية كلية فان الماهية للشيء هي التي يتصورها
الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرض لها الكلية والاشتراك وحقيقة الوجود هي عين
الهوية الشخصية لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوري فهذا معنى قولهم لا ماهية له
وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي بل تحقيق حكمي وبحث معنوي وظهر مما ذكرنا ان القول
بان ذات الباري موجود خاص محصل لا غبار عليه بشرط ان يتفطن قائله بان المراد منه كلام ٤٥
ليس ان ذاته عين هذا المفهوم الكلي او عين فرد من افراده الذاتية حتى يكون نسبته
الى ذلك الفرد كنسبته الذاتي الى الذات لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود

وكذا مفهوم التشخص والتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وامثالها ليست لها افراد ذاتية كالاجناس
والانواع وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات للآحاد وافراد لا وجود لها ولا وجود لها في
الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود ومفهوم الموجود قد يصدق
على امور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد آخر وقد يصدق على امور اخر لا بالذات بل بواسطة
قيد آخر يقال للقسم الاول انه وجود وموجود بذاته ويقال للقسم الثاني انه موجود لا بذاته بل
بالعرض ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون
حكايته عنها فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي ولا بد مع ذلك من امتيازها
بالكمال والنقص والغنى والفقر والتقدم والتأخر او باوصاف زائدة وبذلك يتوسل
الى نفي تعدد الواجب بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات من كلام هذا السيد الاوحد العظيم عندنا
في ان معنى كونه تعالى موجودا هو ما قررنا لكن بعض كلماته وآثاره ينافي ذلك ولهذا تصدى ولده
الذي هو سر ابيه المقدس وهو غياث اعاظم السادات والعلماء المنصور المؤيد من عالم
ملكوت السماء لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال اما الاول فجوابه انا نختار انه عين
مفهوم الموجود وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه والحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما ان كل
ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم من ذلك كون ذلك المفهوم ماهية شيء منها واما
قوله هذا المفهوم امر اعتباري فظاهر الفساد فان كون الموجود موجودا ضروري الاثري
ان القوم ذهبوا الى ان موضوع الالهي هو الموجود المطلق ثم حكموا ان وجود موضوعه غني
عن الاثبات لانه بين الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج فان

مفهوم الوجود

مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب
وقوله ورد عليه ان موجوديته بذاته الى آخره غير مسلم وتحقيقه على ما قرره في حواشي التجريد يقتضي
تمهيد مقدمة هي ان العوارض المحمولة على الشيء لمواطاة عين ذلك الشيء متحدة معه في الخارج وتغاير
له زائد عليه في الذهن فان سئل عن ذلك الشيء من حيث هو في الخارج هل هو عين العارض او غيره
فالجواب انه عينه وان سئل عنه انه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجي من حيث هو
والتغاير في الوجود الذهني ولا خفاء في ان النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين واما تصور
حيث هما متغايران ولا شك ان ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون له الوجود الذهني لا يكون له نسبة
الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول اذا لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني
لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يقال
مقتضى هذه النسبة ذاته او شيء آخر بخلاف الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده
الثاني ويسقط الترديدات التي تجيء الطبيعة السليمة والحاصل ان الممكن ممكن ان يحصل لذاته البعيدة
وجود ذهني يكون بحسبه وذلك في الواجب لذاته ممتنع والجواب عن الثالث ان الماهية وهي جواب ما هو
عبارة عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل فاذا تجردت عنها عند العقل تغايرا احدهما
عن الآخر عنده وح يجد الذات في نفسها عارية عن العوارض المحمولة في نفس الامر مخلوطة متحدة بها
فيطلب سببا في ذلك ويستند لامحة الى امر ما هو اما الذات او غيرها ولما لم يجز استناد مفهوم الموجود
الى الذات لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فحكموا بان كل ذي ماهية مع انتهى اقول فيما ذكره وجوه من الغلط
والغلط الاول ان ما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه مغالطة نشأت من سوء اعتبار نحوي الحمل
والخلط بين الحمل الاولي والحمل الشائع المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الاول
وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه ان
يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا في الخارج الثاني ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق

لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الامر غير مختص بطبيعة
خاصة او بكمية فان الانسان كما يصدق عليه انه موجود جسماني طبيعي كذا يصدق عليه انه موجود
مطلق لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصيص ايضا فالبحث في الشيء بما هو موجود المطلق قوي بان
يذكر في الفلسفة الاولى والذي هو مستغن عن الاثبات لانه بديهي الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد
له مطلقا لما يشاركه في الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلي الذي لا يوجد الا في الذهن الثالث ان
الذي تصوره وصوره في الفرق بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا تعويل عليه فان كون ذات
الباري مما لا يمكن تعقله ولا له وجود ذهني مبني على انه عين الوجود والموجود البحت لا ان كونه كذلك مبني
على كونه غير متعقل وايضا يكفي في كون الشيء قابلا للتعليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان
يحلله وان امتنع حصوله في العقل فاذن الفرق بين الواجب والممكن في كون الموجود عين احدهما
وزائدا على الآخر ليس كما تصوره بل الحق في الفرق بينهما ان يقال ان الممكن قابل للتحليل الى حيثيتين
حيثية كونه موجودا وحيثية كونه امرا آخر يخالف الموجودية بخلاف الواجب فان جميع حيثياته هي بعينها
حيثية الوجود البحت اذ لا جهة نقص فيه وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص او جهات نقائص هي غير جهة الوجود
والوجوب مثلا الفلك ليس محض الوجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفتقرا الى مكان او حيز محتاجا
الى سبب ومحرك وكذا حيثية محل كثير من السلوب والاعدام فيه التي بازاء الكمالات والملكات
ليست بعينها حيثية كونه موجودا واما الواجب فهو محض حقيقة الوجود الخاص الذي يحمل عليه هذا العنوان
وكثير من العنوانات الكمالية التي مصداقها كلها حيثية الوجود وموجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم
المطلق فهو موجود بنفسه سواء حمل عليه الموجود المطلق ام لا لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون نفسه
مصداقا لهذا المفهوم وصدقه على ذاته لا يوجب ان يوجد فيه حيثيتان متغايرتان فان كونه هذا
الموجود وكونه موجودا مطلقا شيء واحد لا فرق الا بالتعيين والابهام كما ان كون زيد هذا الموجود وكونه موجودا
لا بعينه لا يوجب التركيب فيه والذي يوجب ذلك فيه كونه موجودا وكونه قابلا للعدم والنقص والتركيب

مصداق ٣

المطلق ٣

الخاص ٣

لهما فتأمل

كونه بالفعل انسانا وكونه بالقوة كاتبا او عالما يوجب التكثر في ذاته والحكماء انما حكموا بكون كل ذي
جهتين معلولا لان حيثية الجهتين والامكان تخالف حيثية الفعلية والوجوب فبالحيثية الاولى يستدعي علة وبالمغاير
اليها وبالحيثية الثانية قد يستغنى عنها كما في الواجب لذاته حتى ذكره تذييل وتحصيل وبالجملة فالقول
بان ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح اذا اريد به حقيقة الوجود فان للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره
موجود كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض واما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس هذا
المفهوم والحكاية دون المحكي عنه بها فلا شك في بطلانه فان قلت كيف يكون ذات الباري عين حقيقة
الوجود والوجود بديهي التصور وذات الباري مجهول الكنه قلت قد مر سابقا ان شدة الظهور وتأكد الوجود
هناك مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود هنا صار انشاء بين الاحتجاب تمنعنا والاعداء
في غاية الاشراق والانارة فان رجعت وقلت ان كان ذات الباري نفس الوجود فلا يخلو اما ان
يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم
الشيء وعلى الاول اما ان يكون المراد به هذا المعنى العام البديهي التصور المنتزع من الموجودات او معنى
آخر والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي ان يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر المهيات غير
سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا استأنس بالوجود وفي البين انه لا اثر لهذه التسمية في الاحكام
وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ويلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقدر
على ان كل ذي ماهية مع وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى ان ذلك لا يغني عن السبب
بل لا يستدعي ان يكون موجودا ولذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء الى ان الوجود معدوم اقول منشأ
هذا الاشكال الذهول عن حقيقة الوجود وآحاده واعداده وعن معنى عرضية المفهوم العام الانتزاعي للموجودات
الوجودية فان كون هذا العام المشترك عرضيا ليس معناه ان للعوارض موجودية وللعارض موجودية اخرى كما لا
بالقياس الى الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للموجودات
العينية ونسبته اليها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما ان مفهوم الانسانية

مع ان يقال انها عين الانسان لانها مرآة للاحظة وحكاية عن جهته وصح ان يقال انها غيره
لانها امر نسبي والانسان جهته جوهرية وبالجملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون بازائه شيء
يكون المعنى المصدري حكاية عنه بل كالسواد الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي اعني الاسودية وقد
يراد به ما يكون به الشيء اسود عن الكيفية المخصوصة فكما ان السواد اذا فرض قيامه بذاته صح
ان يقال ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم متصف به لم يجز ان يقال ان ذاته عين
الاسودية مع ان هذا الامر لكونه اعتبارا ذهنيا زائدا على الجميع اذا تقرر هذا فلنا في الجواب ان نختار في
الترديد الاول الشق الاول وهو ان الوجود حقيقة الذات قولك في الترديد الثاني اما ان يكون
ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود الا آنه قلنا نختار منه ما بازاء ما يفهم من هذا اللفظ اعني حقيقة الوجود
الخارجي الذي هذا المفهوم البديهي حكاية عنه فان للوجود حقيقة عند ذاته في كل موجود كما ان للسواد
حقيقة في كل اسود لكن في بعض الموجودات مخلوط بالنقايص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك
وكما ان السوادات متفاوتة في السوادية بعضها اقوى واشد وبعضها اضعف وانقص
كذلك الوجودات متفاوتة في الموجودية كمالا ونقصا ولنا ايضا ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد
الاول الا ان هذا المفهوم الكلي وان كان عرضيا بمعنى انه ليس بحسب كونه مفهوما عنوانيا
له وجود في الخارج حتى يكون عينا لشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق عليه
بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شيء آخر يقوم به كسائر العرضيات
في صدقها على الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات في هذه الجهة فعلى
هذا لا يرد علينا قولك فصدق الوجود لا يغني عن السبب لانه انما يكون لم يكن يغني في السبب لو كان
موجوديته بسبب عروض هذا المعنى او قيام حصته في الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما
انه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود والموجود ام لا كما يدل الذي ذهب جمهور الحكماء الى انه معدوم ليس هو
الوجودات الخاصة بل هذا الامر الذهني الذي يصدق على الانيات والخصوصيات الوجودية
العام

فصل

فصل في ان واجب الوجود لا شريك له في الالهية وان آلة العالم واحد البرهان
الى في الفاعلية والافاضة

الماضية دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب الوجود
والآن نريد ان نبين ان آلة العالم واحد لا شريك له في الالهية اذ مجرد وحدة الواجب
بالذات لا يجب في اول النظر كون الآلة واحدا فنقول لما تبين ان واجب
الوجود واحد وكل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها متعلقة به وبه صار واجبا
وموجودا فبوجوب استناد كل الموجودات وارتفاعها اليه يلزم ان يكون وجودات
الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته
الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها
فانه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء اذا اشرقت اذا اشرقت بعد اشراق الشمس على موضع وانارته
بنورها ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس وسبته اليها
وكذا الثالث والرابع وهكذا الى اضعف الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشياء
المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عنده الله طريق آخر اشير اليه في الكتاب
الالهي سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة
الآلة تقريره انه قد تبين على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع اجزائه سواء كانت
فيه سموات وارضون واستطقسات موافقة لما في هذا العالم بالنوع او لا بان يقال لو فرض
عالم آخر لكان كثرته بالطبع والكرة والكرتان اذا لم يكن احدهما محيطا بالاخرى لزم
الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما ترى فلو وجد عالم آخر مباين لهذا العالم محال ايضا

فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين واما البيان المحقق لواحد واحد من الاحتمالين
المذكورين على التفصيل فلنشر اليه اما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متماثلين
في الاجزاء ويكون كل منهما كالاخرى في السماء والارض غير جائز فنقول عن ارسطاطاليس
من انه اذا كانت مطلقات العوالم الكثيرة وسماواته غير متخالفة في الطبيعة والاشياء
المتفقة في الطبيعة متفقة في الاحياز والحركات والجهات التي يتحرك اليها فالاطلاقات
في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع مختلفة فوق واحد فهي مشاركة فيها بالقسر والذي بالقسر
بعد الذي بالطبع بالذات فنعم انها كانت مجتمعة متحدة ثم افترقت بعد ذلك فهي اذن
متباينة ابدا ليست بمتباينة ابدا وهف وايضا الذي بالقسر من الضرورة ان يزول
ويعود الى ما كان اولا عليه بالذات فتلك العوالم ستجمع ثانيا فهي مجتمعة وغير مجتمعة ابدا
انتهى كلامه فان قيل ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية
والحكم ايضا مشتركة في كونها وسط الكل فالارضية المطلقة تقتضي الوسط المطلق والارض
المعينة تقتضي الوسط المعين من العالم المعين يقال في دفعه ان الاجسام الكثيرة بالعدد
المتحدة بالنوع والحقيقة وان لم يشك في امكانها كثيرة بالعدد لكن يجب ان يكون كثرة
الامكنة حتى لو اجتمع كل الاجسام بمكان واحد لصير تلك الامكنة مكانا واحدا من ان
ذلك مع بالضرورة اذ اختلاف الامكنة ضروري واما الاجتماع المذكور فمما لا مانع عنه
في طبيعة تلك الاجسام لو حدثها فرضا اذ لو اقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لما وجد
واحد متصل منها وهف واما الوجه الذي يحقق الاحتمال الثاني فمما اشار اليه الشيخ

الطبيعة فاذا وجدت في مواضع

هذا نظير الذي في اجزاء الماء

ابدا ويكان

الرئيس في بعض رسائله بقوله لا يمكن ان يكون جسم مخالف لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات
اما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية اما مستقيمة واما مستديرة والمستقيمة اما من المركز
الى المحيط او من المحيط الى المركز واما مارة على المركز بالاستقامة وهي الاخذة من النقطتين
او غير آخذة منهما بل على حاذاتهما لكن الذي بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون الا بين
نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة وبيان ذلك في كتاب ارسطاطاليس
خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم باستماع الطبيعي وتفاسير المفسرين فمن هذا يعلم
ان الحركات الطبيعية في جميع الاجسام اما من المركز او اليه بالدليل العقلي واما الكيفيات
المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وهذه بعينها الفيلسوف في المقالة الثانية من كتاب
النفس وشرح المفسرون كنسطوس والاسكندر ولو لا مجيء التطويل لبسطت العقلية
لكني اخوف في طرف يسير منه فان قلت الطبيعة ما لم تتوقف على النوع الاتم شرائط النوع
الاتفق الاول بكماله لم تدخله في النوع الاتم في المرتبة الثانية مثال ذلك ان ذات
النوع الاخس وهو الجسمية لم تعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة
في الاجسام بل اجسام لم تخط به الى النوع الاتم في الاشرف بالاضافة وهو النبات
وما لم يحصل جميع خصائص النباتية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس
لم تجاوزه الى النوع الاتم في المرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية مشتملة على الحس والحركة مع سائر
القوى النباتية والجسمية فما لم يحصل للنوع الاخس الادنى الاول جميع الحواس المدركة
لجميع المحسوسات فمن الواجب ايضا ان لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع المطلق

واوفاه حقه ووفاه توفية بمعنى اي اعطاه وافيا فمعنى الصحاح

وتخطاه تجاوزه فمعنى

ولكن الطبيعة قد حصلت في الموالد جوهرا ناطقا في الضرورة افيض جميع القوى الحسية لكماله
فابتعثه افادة القوة النطقية فاذا كان للنوع ان يلحق جميع القوى المدركة للمحسوسات
فان النوع ان يدرك جميع المحسوسات التي ادركها كل حيوان فاذن لا محسوس
ما خلا ما يدركه ان يلحق فاذن لا كيفيات ما خلا ستة عشر المحسوسة بالذات والثلثة المحسوسة
بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم يكيف بكيفية ما خلا هذه المعدودة
فاذن لا عالم مختلف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فان ان وضعت عوالم متعددة فهي
متفقة بالطبع كثيرة بالعدد وهذا كلامه فاذا ابطل تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع
او بالتشخص فقد ثبت ان العالم واحد شخصي فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعي اي له
وحدة طبيعية لا امرا ناقصة وذلك يتحقق التلازم بين اجزائه الاولية فان بين الاجسام
العظام التي منها تلازما وكذا بين تلك الاجسام واعراضها بل بين اكثر الحال واعراضها
فان استحالة انفكاك وامتناع خلو الاجسام المستقيمة المحركات عما عدا جهات حركاتها يدل
على التلازم بين الارض والسماء وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض
يوجب التلازم بينهما وقد علمت ان اللزوم والتلازم يوجب الانتهاء الى علة واحدة
فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسماني منتهي وجوده الى ذلك المبدأ
الواحد الذي دل انتظام احوال السموات والارض وما بينهما على وجوده والعقول
والنفوس التي اثبتها الحكماء اما علل متوسطة لهذا الاجسام او صور مدبرة لها متصرفة فيها
واثبات مجردات لا تكون علل ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود بل غير موجودة

كما سيلوح وجهه فكل جسم جسماني نفس وعقل منتهية الى مبدأ واحد هو المقدم الواجب لذاته
كما دل عليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولعل مرجع ضمير التثنية مجموع السموات
حتى عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات حتى ملكوتها واربابها ولا يبعد ان يراد
بالفساد الانتفاء رأسا ووجه الدلالة ان المراد انه لو تعدد الآلهة لوقع عن ذلك لزم
ان يكون العالم بمسمى وما يتوطه متعددا واللازم باطل كما مر فالملزوم مثله كما وضح من قوله
اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض **فصل** في انه تعالى بسيط محقق
من كل جهة ليس مؤتلف الذات من اجزاء وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة
الخارجيتين او الذهنيتين ولا من اجزاء حدية حملية ولا من الاجزاء المقدارية وذلك لان كل
هو مركب كان للعقل او انظر اليه والى جزئه منه وما ليس بهما في نسبة الوجود وجد نسبة
الوجود الى جزئه اقدم من نسبته الى الكل تقدما بالطبع وان كان معه بالزمان او ما يجري
مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا الى جزئه محققا بتحققه وان لم يكن اثرا صادرا عنه
وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون ممكنا لذاته هذا تمام وهذا البيان
يجري فيما سوى الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء ليست في حقيقة متقدمة بل نسبة تحققه
اليها بالمساحة والتشبيه فلا بد في نفي تلك الاجزاء عنه تمام برهان آخر والقوم طولوا
الكلام في تجرد الواجب عنها وعن التجسم وحاجوا في البيان الى برهان تناهي الابعاد
ولنا في بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا اليها مرارا انه ان كل متصل ذاته
او بغيره فاقر كالممكنات او غير فاقر كالرياضيات لضعف الوجود مثل الوجود

بالعدم والصدور بالغيبة والوجب جل ذكره ذوى الوجود وغايته في الشدة بلا شوب تعقل
وتصور وايضا فقد تقرر ان الاجزاء المقدارية متحدة الحقيقة هي والجميع فنقول لو كان
للواجب جزء مقداري كما يقوله المشبهة فهذا اما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء
المقداري كله في الحقيقة واما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوة
وكلا شقي التالي محال فكذا المقدم فتقدم عن اوهام المجسمين والمعطلين علوا كبيرا
طريق آخر لو تركب ذات الواجب من اجزاء فلا يخلوا اما ان يكون كل واحد من تلك
الاجزاء او بعضها واجب الوجود او ليست الاجزاء ولا شيء منها بواجب الوجود بل جميعها
ممكنات الوجود والاقسام الثلثة باسرها مستحيلة لا بطلان الاول وهو ان يكون
الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لان المفروض ان هناك شيئا واحدا
وحدة حقيقية ذا اجزاء اذ كل ما لا وحدة له لا وجود له كما بينا مرارا فاذن كل حقيقة
واحدانية فرضت انها ذات اجزاء فلا بد ان يكون لبعض اجزائها الى البعض افتقار
ذاتيا وتعلقا طبيعيا وارتباطا لزوميا اذ لا يتصور تاليف حقيقة ذهنية او شخصية
من امور متفاصلة الذات مستغنية الحقائق والهويات بعضها عن بعض فلو تركبت حقيقة
الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما وقد مر ان التلازم بين الواجبين
محال باق يلزم من انتفاء التلازم فاذن قد رجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها
موجود بسيط عليحدة ولا بطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذي هو الواجب كان
مستغنيا في القوام عن الجزء الآخر غير غيره والجزء الآخر لامكانه مفتقر الى ذلك الواجب

فكان

فكان المفروض واجبا متاخرا الوجود عن غيره مفتقر الذات الى ممكن وبتوسط الى واجب آخر
والافتقار الى الغير ان كان الى واجب آخر وكذا الى آخر عنه ينافي الوجوب بالذات
واما بطلان الثالث فهو اوضح اذ كيف يتصور حصول مجموع واجب من ممكنات صرفة
وجميع الممكنات ممكنة لا محالة لو فرض موجودا وفي الشقين الاخيرين يلزم الدور اذ
العقل اذا قايس الممكن والواجب الى الوجود يجد الواجب اقدم في الوجود وحكم بانه
وجد فوجد الممكن واذا قايس الجزء والكل اليه يجد الجزء اقدم من الكل ويحكم بانه وجد الجزء
فوجد الكل فيلزم تقدم كل من الكل والجزء ههنا على نفسه طريق آخر قد علمت ان الواجب
حقيقة انية محضة فلا ماهية له وكل ما لا ماهية له لا جزء له ذهنا ولا خارجا ولنقل في هذا
البيان فنقول الواجب كما سلب عنه الاجزاء العقلية ويسلب عنه الاجزاء العقلية
يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون العكس وانما نفيت
عنه الاجزاء العقلية اذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقرا الى الفصل لا بمفهومه
ومعناه بل في ان يوجد ويحصل بالفعل مع تحقق ذلك الجنس لا يخلو اما ان يكون
وجودا محضا او ماهية غير الوجود فعلى الاول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلا لم يكن
فصلا اذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا انما يتصور اذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود
وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد مر انه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب
وايضا لو كان للواجب جنس كان سنخ حقيقته مقولة الجوهر وكان احد الانواع الجوهرية
فيكون مشاركا لساير الانواع الجوهرية في الجنس القائم وقد مر ان على امكانها وقد مر ان

امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث
كونه مصداقا له اذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس اى مطلقا لكان ممتنعا
على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا **التلخيص عرش**
لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية فلا يخ اما ان يكون جميعها او بعض منها حقيقة الوجود
او ليس كذلك وعلى التقادير يمتنع الحمل وذلك خرق الفرض **فصل** في ان واجب الوجود
لا فصل لحقيقته المقدسة على انه مقسم نوعى او مقسم صنفى او شخصى فان كان شيئا من هذه
الامور لا يخ فكون المقسم بسيطا غير ذى جزء كالجنس البسيط او النوع البسيط
وذلك لما علمت ان الواجب غير ذى جهتين وكل ما له فصل مقسم او خاصة مصنف او
مشخص فلو لا جهة جهتين كلية فما لا جهتين له لا يكون جنسا ولا نوعا فالواجب متحصل بنفسه
بلا فصل متشخص بذاته بلا تشخص طريق آخر قد اشرنا سابقا في مبحث الوجود ان الوجود
لا فصل مقسم له ولا تشخص له فان مدخلية هذه الامور ليست في تقرر معنى الجنس بما هو
جنس او معنى النوع بما هو نوع بل لها مدخلية في ان يكون الجنس موجودا محصلا او
النوع موجودا مشارا اليه بالحس او العقل فلو كان للوجود فصل او تحصل شخصى لكان
شيئا منهما مقررا للمعنى والجوهر فلك واجب الوجود اذ هو اعلى مراتب الوجود وآكده
فيعاظم عن ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى تحصلات انواعه او كالنوع
بالقياس الى تشخصات اعداده وهويات افراده فما اضل منهج بعض جهال المتصوفة
حيث زعموا ان الحق تعالى كلى طبيعى جنسى والموجودات افراده وانواعه ولم يتفطنوا

بان

بان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة الى انواع وعداد فلا يخ اما ان تكثر
سواء كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته او بغير ذاته فان تكثر بمقتضى ذاته
فيلزم ان لا يوجد في الكون نوع واحد ولا شخص واحد اذ ذلك الفرد على طباع
الامر المقتضى للكثرة بنفس ذاته بل هو عينه فتكثر بذاته وهكذا الكلام في آحاد هذه
الكثرة فلا واحد واذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدء الكثير فاذا انتفى المبدء
انتفى ذو المبدء فاذا كثرته بنفسه فقد ابطلنا نفسه وان تكثر لا بذاته بل بغيره ففيه
قوة قبول الوجود وهى غير حيثية الوجود والواجب بالذات فيتركب ذاته من جزئين
احدهما يجرى مجرى المادة والآخر يجرى مجرى الصورة وهو ممتنع **فصل** في ان واجب
الوجود لا مشارك له في اى معنى كان ان المشاركة بين شيئين في اى معنى كان
اى بالذات لا بالعرض
يرجع الى وحدة ما وقد علمت ان الوحدة على انحاء شتى وان منها حقيقية ومنها غير
حقيقية الحقيقية قد تكون عين الذات الواحدة وهى الوحدة الحقة الواجبية وقد تكون
زائدة على الذات كوحدة الماهيات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون معروضها امورا كثيرة
في الواقع وهى حيث الكثرة في امر ما وقد مر تفصيلها في مبحث الوحدة والكثرة من السفر
الاول اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشئ من انحاء الوحدة الغير الحقيقية
فلا شريك له في شئ من المعانى والمفهومات بالحقيقة فلا جنس له اذ لا جنس له ولا مماثل له
لا بالعرض
اذ لا نوع له ولا مثل له اذ لا كيف له كما سيظهر لك من نفى الصفات الزائدة عنه
فلا مساوى له اذ لا يوصف بكم ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع ولا محاذى له اذ لا يوصف بان

ولا مناسب له وان وصف بالصفات الاضافية وذلك لان جميع صفاته الاضافية ترجع الى
اضافة واحدة هي القيومية كما ستعلم واذ لا مؤثر ولا موجد سواه كما سيظهر في توحيد
الافعال فلا شريك له في صفة القيومية واذ لا محل له فليست له نسبة الحلول كما
يقوله النصارى واذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله
جهال المتصوفة واذ لا مناسب له فالنسبات التي اثبتها بعض المتصوفة في حضرته تعالى
كلها اوهام معضلة وما ابعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء ان نسبته تعالى الى جميع العالم
كنسبة النفس الى البدن هيهات نسبة النفس الى البدن نسبة الصانع الى الدكان
والآلة ولا نسبة العلة الى معلولها وكل ما لا يفعل الا بآلة فلا يمكن ان يوجد الا آلة
ولو كانت النفس خالقة بدنها لم يكن نفسا فليست نسبة المبدع الى مبدعه نسبة النفس
لتعاليه عن الحاجة في شيء وايضا النفس الناطقة من حيث انها نفس مجردة بالقوة
مادية بالفعل كما يراه القوى وجسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء وهي ايضا
جسمانية التأثير وان كانت روحانية التأثر وذلك لان الايجاد متقدم بالوجود
والمستغني عن المادة في الايجاد لا بد وان يكون مستغنيا عنها في الوجود ايضا ولو لم يكن
النفس جسمانية التأثير لكانت عقلا محضا هف وآله العالم جل اسمه مستغن بالكلية
عن الحاجة والحدوث وايضا النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبيعي وبهما تركب
اتحادي وكل ما يتركب منه وغيره شيء فبينهما تعلق وارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه
وانفعاله عنه والمنفعل عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر الى ضميمة تكمله وتحصله والواجب

تام الوجود

قال ارسطو في اثولوجيا البسيط ونعني به الاول تعالى كل الوجود
قال الفارابي في الفصوص فهو الكل في وحدة

٣٥

تام الوجود فوق التمام متعاظم عن ان يتمه شيء فثبت ان لا مناسب له تعالى مع ابن النسبة
ابعد اوصاف الشيء عن ذاته فهو بريء الذات عن الاشياء ذاتا وصفة ونسبة
مع انه لا يخفى عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه شيء في الارض والسموات

فصل

في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها هذا
من العلوم الالهية التي يستصعب ادراكه الا على من اتاه الله من لدنه علما وحكمة
لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقص
والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما
ان كل الوجود اما بالامكان الكلي فهو ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن
كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته
ولا يجب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وتقدير فرض وثبت انه بسيط الحقيقة
هف فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئا دون شيء آخر كان يكون الفاقدة
فحيثية كونه الفاقد ليست بعينها حيثية كونه ليس بب والا لكان مفهوم الف
ومفهوم ليس ب شيئا واحدا واللازم باطل لاستحالة ان يكون الوجود والعدم امرا
واحدا فالملزوم مثله فثبت ان البسيط كل الاشياء وتفصيله انا اذا قلنا الانسان
مثلا مسلوب عنه الفرسية اذ انه لا فرس فحيثية انه ليس بفرس لا يخلو اما ان
تكون عين حيثية كونه انسانا او غيرها فان كان الشق الاول حتى يكون الانسان
بما هو انسان لا فرس فيلزم من ذلك انه متى عقل حقيقة الانسان عقل بمعنى

قال الاشراقي ولا يقول ليس الذي في الخارج
الا الشخص والماهيات مطلقا ليست موجودة
المفهومية وما يتبعها بهذا المعنى ايضا يجوز
ان يكون حيثية واحدة
ضابطا للصدق مفهومات متغايرة عليها
كما ان حيثية وجوب الوجود ضابطا
بينها حيثية جمع الصفات والاسماء
مع ان مفهومها تباين ومعانيها متغايرة جدا
الا ان الفرسية لا تقول ليس الذي في الخارج
الا الشخص والماهيات مطلقا ليست موجودة
المفهومية وما يتبعها بهذا المعنى ايضا
بل المدعى ان المفهومين المتغايرين والحق جائز
التقابلين لا يمكن ان يكون حيثيتهما واحدة
بحيثية واحدة ومصدق المتقابلين بما هو متقابلان
احد الامرين اذ الحمل للمتقابلين بما هو متقابلان
حيثية واحدة ومصدقهما واحد والا لم
يكن بينهما تقابل
الا المفهومين وهما لا يكونان
مفهومين لا يكونان
الا المفهومين وهما لا يكونان
هو الذي ادعاه مدعي

اللافرس وليس الادراك اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس وحصلا من يكون
تعقله الانسان وتعقله ليس بفرس شيئا واحدا كيف هذا السلب ليس سلبا مطلقا
ولا سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة وامكان
لشيء الا ان يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول
مواطاة او اشتقاقا فهو مركب فانك اذا احضرت في ذهنك صورته وصورة
ذلك المحمول بسبب مواطاة او اشتقاقا وثبت بينهما بان تسلب احدهما عن الآخر
او توجب سلبه عليه فتجد ان ما به يصدق على الموضوع انه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس
كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة او
بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل او حيثية ووجود فاذا قلت مثلا
زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد في عقلك هي بعينها صورة ليس الكاتب
والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لابد ان يكون موضوع مثل هذه القضية
مركبا من صورة زيد وامر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد فان
الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة
بجهة اخرى هذا التركيب بحقيقته ينافي نفس الوجود فان كل ما فيه حيثية نقصانية
غير حيثية وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تام كل شيء فوجب ان يوجد
لكونه بسيط الحقيقة فهو تام كل الاشياء على وجه شريف والطف ولا يسلب عنه شيء الا
النقائص والامكانات والاعدام والملكات واذ هو تام كل شيء وتام الشيء الحق

بذلك

بذلك الشيء من نفسه فهو الحق من كل حقيقة بان يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة فان تصدق
عليه تلك الحقيقة بما هي حقيقة
على نفسها من نفس ذلك ولكن من ذات الحق فان قلت اليس للواجب تعالى صفات
سلبية لكونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف قلنا كل ذلك يرجع
الى سلب الاعدام والنقائص وسلب السلب وجود وسلب النقصان كمال وجود
ولتعلم ان هذه الماهيات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق بل لكل منها
وجود مقيد ونعني بالمطلق ما لا يكون معه قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله وتوضيح
ذلك انك اذا حددت نوعا محصلا لماهية الانسان مثلا بانه حيوان ناطق يجب
عليك ان تحصر معانيه وتضبطه وتقصد من ذلك الشارح لماهيته انه لا يريد عليه شيء
ولم يبق شيء من معاني ذاته واجزاء ماهيته الا وقد ذكرته في هذا القول الوجيز او غير
الوجيز والا لم يكن هذا الحد حدا تاما له فيشترط في ماهية الانسان وحدة ان لا يكون
شيئا آخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق فلو فرض ان في الوجود نوعا محصلا ما
بحسب الماهية مع هذه المعاني المذكورة في ماهية الانسان لمعاني اخرى كالنفسية
والفلكية وغير ذلك لم يكن ذلك النوع انسانا بل شيئا آخر اتم وجودا منه
وانما اردنا بقولنا نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده ومعناه فقط
فان الانواع الاضافية كالحيوان مثلا او الجسم النامي مثلا وان كان لكل منها
حد تام بحسب المفهوم الا انه ليس بحيث اذا اضيف الى ذلك معنى آخر كالنامي يحمل
على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي ومعناه ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي

اسم يحمل على المجموع الذي هو الحيوان بما هو انسان وكذا يحمل على الانسان الحيوان بخلاف
النبات اذ قد تمت نوعيته الوجودية وتحصلت كما تمت جهته الحدية فاذا وجد
نوع حيوانا لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامي وكذا لم يحمل على النبات انه جوهر او
معدن وان حمل الجسم ذو قوة حافظة للتركيب وكلامنا في الوجود الناقص اذا
تم لا في المعاني المطلقة اذا ضم اليها معنى آخر فالاول غير محمول على شيء آخر فيقال انه
اتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجنس المحمول على نوعه اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء
قد اصطلحوا في اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر بين اهل
النظر فان الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصورا في امر معين محدودا
بما هو مطلق
بحد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس والعقل وذلك الوجود
المطلق هو كل الاشياء على وجه بسيط وذلك لانه فاعل كل وجود مقيد وكل له ومبدء
كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذي المبدء فمبدء كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون
هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى فكما ان في السواد الشديد يوجد جميع الدرجات
الضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه بسيط وكذا المقدار
العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيناتها
مثلا يشتمل الذراع على العدة من النهايات والاطراف فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع من الخط
والذراع الذي منه الى التسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية وان لم يشتمل على اطرافها
العددية التي تكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي وتلك الاطراف العددية

ليست

ليست داخلة في الحقيقة الخطية التي هي طول مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان
اولى واليق بان يكون خطا من هذه الخطوط المحدودة وانما هي داخلة في جهتية هذه
المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما فيها من النقائص والتعينات
وكذا الحال في السواد الشديد واشتماله على السوادات التي هي دونه وفي الحرارة
الشديدة واشتمالها على الحرارات الضعيفة فكذا حال اجمال الوجود وقياس احاطته
الوجود الجمعي الواجبي الذي لا اتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحد ودخل
فيها اعدام ونقائص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة في الوجود المقيد
واليه الاشارة في الكتاب الالهي ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما
والرتق اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصيلها سماء
وارضا وعقلا ونفسا وفلكا وملكا وقوله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي وهل
الماء الحقيقي الا رحمته التي وسعت كل شيء ونفس وجوده المار على كل موجود وكما
ان الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكك بالكمال
والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحياة سارية
في الكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات
حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة لوجود ربها عارفة بخالقها ومبدعها كما
تحقيقه في اوايل السفر الاول واليه الاشارة بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن
لا تفقهون تسبيحهم لان هذا الفقه وهو العلم بالعلم لا يكون حصوله الا للمجردين

عن عوارض الجسمية والوضع والمكان **الموقف الثاني** في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم
والاطلاق وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى اقسام الصفات الصفة اما
ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر الكتاب عنها بقوله تبارك اسم
ربك ذي الجلال والاكرام فصفة الجلال ما تجلت ذاته عز شأنه بها لغيره وصفة
الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجملت والاولى سلوب عن النقائص والاعدام
وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية تنقسم الى حقيقية
كالعلم والقدرة واضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية وجميع الحقيقيات
يرجع الى وجوب الوجود عن الوجود المتأكد وجميع الاضافيات يرجع الى اضافة
واحدة هي اضافة القيومية هكذا حقق المقام والاثر يؤدي الى انثلام الوحدة
وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **بيان تفصيلي**
وجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما سيبين لك
لكن ليست وجود هذه الصفات فيه الا وجود ذاته بذاته فمن وان تغايرت
مفهوماتها لكنها في حقه تعالى موجودة بوجود واحد كما قال الشيخ في التعليقات من ان
الاول تعالى لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا تحققت
يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته ويكونان
واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك في ساير صفاته وقال
ابو طالب المكي مشيته تعالى قدرته وما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات ولذا اختلف

هنا

هناك شيئا في زيادة توضيح هذا المقام بوجه يظهر لك مزيته بعض الاقدام وكما ان
صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد على ذاته تعالى وان تغايرت مفهوماتها
والا لكانت الفاظها مترادفة فكذا صفاته الاضافية وان كانت زائدة على ذاته تعالى
متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها اضافة واحدة متأخرة عن الذات لا تخل بوحدانيته
كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى بنفس علمه وحمده بنفس هذه الصفات الاضافية
المتأخرة عنه وعما اضيف بها اليه وانما علمه وحمده وتجلده وبهاؤه بمبادي هذه
الصفات التي هي عين ذاته الاحدية اي يكون ذاته تعالى في ذاته بحيث يتشأ منه هذه
الصفات وينبعث هذه الاضافات وكما ان ذاته بذاته مع كمال فردانيته واحديته
يستحق هذه الاسماء من العلم والقدرة والحيوة من غير ان يتكثر او يتعدد حقيقة او اعتبارا
او حيثية لان حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات كما قاله ابو نصر الفارابي
وجود كله وجب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا من علم وشيئا آخر قدرة ليلزم
التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته
الحقيقية فكذا صفاته الاضافية لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة
على ذاته فمبدأ تعينها رازقية وبالعكس وهما بعينها جوده وكرمه وبالعكس وهكذا العفو
والمغفرة والرضا وغيرها اذا لو اختلفت جهاتها وتكثرت حيثياتها لادى تكثرها
الى تكثر مباديها وقد قيلت انها عين ذاته تعالى قال الشيخ العالم شهاب الدين
المقتول في بعض كتبه وما يجب ان تعلم وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الوجوب اضافات

مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدأية تصحح جميع الاضافات
كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه لك بل له سلب واحد يتبعه جميع
وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب
الجمادية عن الانسان سلب الحيوانية والمدركية عنه وان كانت السلوب لا تكثر عن كل
حال انتهى كلامه وهو كلام في غاية الجودة الا ان في قوله وان كانت السلوب لا تكثر
محل بحث كما مرت الاشارة اليه ان سلوب الوجودات بما هي وجودات مما يوجب
تكثرا في المسلوب عنه والذي من السلوب لا يوجب تكثر الحيثية في الموصوف به هو
سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية
والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما سلب الوجود الاخص عن الوجود الاعم كسلب مرتبة
العقل عن النفس مثلا وسلب مرتبة الواجبية عن العقل فذلك لا محالة يوجب تكثرا ولك
سلب المساوي عن المساوي في الدرجة كسلب الفرسية عن البقرية قال بعض المحققين
في شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحيوانية والمدركية ان غرضه
من ذلك ان السلوب تحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان
فانه من حيث كونه نامية وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة
وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا وتلك حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك
الحال في واجب الوجود فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان
ذاته مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقائص فانهم انتهى اقول لا يخفى

عليك

عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية في الانسان تكفي لان يكون
مصححة لسلب الجمادية والشجرية والفرسية كما ان العقل الفعال مع بساطته يسلب
عنه جميع الممكنات التي دونه في المرتبة من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه
فعلم ان القاعدة الكلية في تصحيح سلوب النقائص عن شيء هو كماله الوجودي وفي
تصحيح سلوب الكمالات عن شيء هو نقصانه وجهاته العدمية فكما يسلب عن شيء وجودي
بما هو وجودي وذلك لا محالة مركب خارجي او ذهني كالانسان يسلب عنه الملكية
والعقل يسلب عنه الواجبية وذلك لا محالة مركب الذات من حيثيتين احديهما
وجودية والاخرى عدمية واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والشجرية وغير ذلك فلا يحتاج
في ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية الناطقية فعليك بالتثبت في هذا
المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله ولا يزيغ بك عن ما ذكرناه بقاء ان البسيط الذات
هو كل الموجودات **فصل** في قسمة اخرى رباعية للصفات الثبوتية حتى يعلم
ان ايها لائقة للذات الواجبية الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما اما
عين الموصوف او غيره فهذه اربعة الاول كالمتصل للجسم والثاني كالاسود له
والثالث كالعالم للعقل والرابع كالعالم للانسان البشري فنقول صفات الباري
ليست من قبيل المحسوسات اذ هو اجل من ان ينالها حس فما اضل المجسمة والمشبهة
ولا من قبيل الصفات الزائدة للذات كانت كالمعقولة الاشاعرة او مفارقة كما يقوله
الكرامية تعالى عما يقولون علوا كبيرا اذ لو كان كذلك لزم ان يكون

عاريا في مرتبة ذاته بذاته عما هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها فيكون تجليه
بغير ذاته فيكون للغير تاثير في كماله وتمامه او يؤدي الى الدور المستحيل فيلزم ان يكون
ذاته اكمل من ذاته وعلى قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته اذ النور
لان المعطي اشرف من المتعلي واتم منه تمما
بانوار صفاته والكل مستحيل ولان القطرة حاكمة بان ذاتا ما يكون كمالها بنفس
ذاتها اشرف من ذات استكملت بامر زائد على ذاته وعلى الجملة ليس في ذاته للكون مبدء
سلسلة الخيرات الوجودية والافاضات النورية شيء بالقوة اصلا ولا في ذاته
جهة امكانية بل كله وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة ووجوب بلا
آب ٥٠ امكان وخير بلا شر لانه غير متناه من الشدة الوجودية بريء ذاته عن القصور والانفعال
فصفاته الكمالية الجمالية كلها عين ذاته اي وجودها بعينه وجود الواجب ففي
كلها واجبة الوجود غير لزوم تعدد الواجب واليه الاشارة بقول الشيخ ابي نصر الفارابي
وجوه يجب ان يكون في الوجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة قدرة
بالذات وفي الارادة ارادة بالذات حتى يكون هذه الامور في غيره لا بالذات
اقول وهكذا في كل صفة كمالية للوجود بما هو موجود تنوير عرشي وهذا يرشدك
لما وجه الى ان حقائق الاشياء يجوز ان يكون بسيط حتى ولا انه قد يكون لحقيقة واحدة
بالجواز العام
انحاء الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد وبعضها ممكن وبعضها واجب كما مر
ومنها واجب الوجود فانه حقيقة واحدة بعضها جوهر وبعضها عرض ومنها ممكن وذلك لان
هذه الصفات لما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم بين الواجب والممكن

هي

٤٠

هي في الواجب عين ذاته فيكون واجبة لان وجوده عين العلم والقدرة والارادة
وغيرها والعلم في علم العقل بذاته عقل وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون
عرضا من مقولة الكيف وهو كيفية نفسانية غير القدرة والارادة التي هما ايضا
كيفيتان نفسانيتان متغايرتان ومغايرتان للعلم فمن هنا تحقق في الوجود لكل
منها اثر خاص وهي كلها هناك شيء واحد وجودا وعينا وكذا فعلا وتاثيرا فان اثر
العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والحيوة فكما ان المعلول معلوم تعالى فكذلك
مقدور ومراد وحي بحيوته ومجعول بجعله بالذات من غير اختلاف جهات الاسباب
الاسماء ومفهوماتها هكذا يجب ان يحقق الامر في عينية الصفات للواجب لا كما ذهب
المتاخرون الذاهبون الى اعتبارية الوجود فجعلوا معنى عينية الصفات في الباري تعالى
ان مفهوميها مفهوم واحد او انه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات
في غيره وهذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود ودرجاته المتفاوتة وتزيدك ايضاحا لهذا
المرام **فصل** في حال ما ذكره المتاخرون في ان صفاته تعالى يجب ان يكون نفس ذاته
قالوا كل ما هو صفة لشيء افتقر الى ما يقوم به وكل ما قام بشيء فوجوب وجوده متعلق به
بغيره وكل ما وجب وجوده متعلق بغيره فليس بواجب لذاته فيكون ممكنا
في نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب او الممكن ممكنة في انفسها وكيف يكون
الصفة وصاحبها واجب الوجود وقد تبين نفي تعدد الواجب في الوجود واما انه هل
يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع عليه الصفة المتقررة في ذاته لانه لو تقررت

في ذاته صفة ممكنة فعلها ومرجحها لا بد ان يكون ذاته اذ لا واجب سواه ولا يفعل ايضا
عن مجعولاته وهو باين وح يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو محال
لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة وقبولها باخرى لوجوه الاول
ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل
غير جهة القبول وقد ثبت بساطته تعالى الثاني ان انهما لو كانتا جهة واحدة لكان
كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه الثالث ان الفاعل هو
الذي يقتضي وجود المعلول ويجعله واجب الحصول ويوجده وان توقف وجوده على
غيره من بواقي العلل والقابل لا يقتضي المعلول ولا يجعله واجب الحصول وليس له
الا الصحة والتهيؤ والاستحقاق لوجود المعقول فنسبة الفاعل الى معقوله بالوجوب
ونسبة القابل الى معقوله بالامكان والوجوب مبطل للقوة ويبطل الشيء لذاته
ما اقتضاه لذاته وهما جهتان مختلفتان فثبت ان الواجب تعالى لو اتصف بصفة مقررة
في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاته وهاتان الجهتان اما ان تكونا لازمتين او
مقومتين له او الواحدة منهما مقومة والاخرى زائدة وعلى التقادير يلزم تركب
الذات في الواحد الحقيقي اما على الشقين الاخيرين فواضح واما على الشق الاول
فنعيد الكلام الى صدورهما بان نقول انهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين وان
فاما ان ينتهي الامر الى لا نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى عن علوا كبيرا
هذا ما ذكروه في عينية صفاته تعالى الحقيقية وفيه بحث من وجوه الاول انا نقول

ان مهما

ان مهما اشتبها من باب اخذ المقول بمعنى الانفعال الاستعدادي مكان المقول
بمعنى مطلق الاتصاف والبرهان لا يساعد الا على نفي الاول دون الثاني فلقائل
ان يقول صفاته تعالى لوازم ذاته ولوازم الذات لا تستدعي جعلا مستقلا بل جعلها
تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة
بذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالجعل
الثابت للذات ولا يبعد ان يكون هذا اقل من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته تعالى
واجبة الوجود بوجوب الذات والثاني ان الدليل مقوم بالصفات الاضافية له تعالى
كالمبدئية والسببية وغيرهما لجريان الوجوه الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم اما عدم
اتصافه تعالى بتلك الصفات او عدم كونها زائدة على الذات وكلا القولين باطل ويرد على
الوجه الاخير من الوجوه الثلثة مفاسد احدها اشتراك بعض الصفات الحقيقية له تعالى
حيث يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها فان علمه تعالى بعينه قدرة باعتبار وارادة
باعتبار والقدرة بحسبها امكان صدور الفعل والارادة تقتضي وجوبه فعلمه تعالى
من حيث انه قدرة يصح منه الصدور واللاصدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه
الصدور فلو كان جهة هذا الامكان غير جهة الوجوب يلزم ان يكون ذاته تعالى
ذا حيثيات مختلفة مع ان حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية ولكل حيثية
كل صفة كمالية له تعالى بعينها حيثية سائر صفاته الكمالية وسيأتي تحقيق هذا المقام
وثانيها المنع بانا لا نسلم ان نسبة القابل الى المعقول بالامكان الخاص المنافي

للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام وغير منافٍ للوجوب وربما يجاب عنه بانا نعلم
بديهة ان القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون
متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية اخرى ولك ان
تدفعه بمنع الكلية فان ما ذكر غير جار في اتصاف الماهيات بلوازمها اذ لا يمكن ان يقال
ان الاربعة يجوز ان يكون زوجا ويجوز ان لا يكون زوجا بل هي واجبة الزوجية
وثانيها ان التنافي بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه ممنوع اذ الايجاب
وجود المعلول في حد نفسه والمقبول امكان حصول المقبول في القابل فالامكان
امكان وجود لغيره والوجوب وجوب وجود لنفسه فلا تنافي بينهما وايضا الفاعل
يوجب وجود المع والقابل لا يوجب هذا الوجوب والايجاب بل هو يصحح وجود المع
بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم وقد يجاب عن الاول بان المعلول في نفسه كما
انه لامكانه محتاج الى علة موجبة فكذلك وجوده في محل غيره ايضا لامكانه محتاج الى
العلة والموجب والانسان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول
لموجب وجوده في القابل ايضا هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء في نفسه
فكذلك يوجب وجوده في غيره ايضا نحو وجود الشيء الواحد لا يختلف فلذا نحو وجوده
انه صفة لغيره فوجوده في نفسه عبارة عن وجوده لغيره الا ترى ان وجود الاعراض
في نفسها هي وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين فوجود المقبول في نفسه
هو بعينه وجوده للقابل وعن الثاني بان التنافي بين الايجاب واللاايجاب والضرورة

واللاضرورة

واللاضرورة في ذات واحدة من جهة واحدة بين لا يخفى على المتامل فمنعه مستند بان
الفاعل يوجب المع والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان
لم يسلب الايجاب الثابت من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناشي عن ذاته
فلا يمكن ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولا يذهب عليك ان
هذا بحث على السند الاخص بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يندفع عنها
السند اقول لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان دفع هذا الاعتراض عن الدليل
المذكور لكن لا يجدي نفعا لاصل المقصود من عينية الصفات له تعالى لان
الدليل المذكور وان اثبت تعدد جهتي الفعل والمقبول بمعنى الامكان
والقوة الاستعدادية واما جهتا الفعل والمقبول بمعنى مطلق الموصوفية
بامر زائد على ذات الموصوف فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب
الكثرة ولاجل هذا قال الشيخ ابو علي في التعليقات ان كانت الصفات
عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما من سبب من خارج يكون واجب
الوجود في بلاله ولا يصح ان يكون واجب الوجود قابلا لشيء فان المقبول
لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض يوجد فيه من ذاته فيكون
اذن قابلا كما هو على التوهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم
ذاته فانه ح لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانها موجودة فيه بل
لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج

ويمكن ان يوصف بانه ابسط لان البسائط من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول على
هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو ان الاكثرة فيه وليس هناك
قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان
حقايقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من
حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم
ان حيثية القبول والفعل ليست مما يوجب اثنينية في الذات ولا في الجهات
الثابتة للذات الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرطهما
شيء لشيء ما تاثر عنه بل قد يكون قيام بلا تاثر كلوازم البسائط فان قيل لا نم
وجود للازم للماهية البسيطة بل الماهيات التي هي علل للوازمها انما هي مركبات
فيمكن ان يكون فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم ان يكون هناك شيء
واحد فاعلا وقابلا بجهة واحدة قلنا اولا ان في كل مركب يتحقق امر بسيط ولكل
واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا او ممكنا عاما او معنويا
وثانيا ان الحقيقة المركبة ايضا لها وحدة مخصوصة حتى العشرة في عشريتها والخمسة
في خمسيتها ولها اللازم واللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليست علة لزومه احد
اجزاء تلك المجتمع والا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل له
ايضا احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث مثلا لا يمكن ان يكون موصوفا
بتساوي الزوايا القائمتين ولا الاضلاع الثلثة فقط بل القابل هو

المجموع

المجموع من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقتضي فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلا
وفاعلا ولذلك ترى الشيخ واتباعه يتبعون للمعلم الاول وابن سينا لم يبالوا
في اثبات الصور العلمية الزائدة على ذاته تعالى لذاته ولم يحذروا عن لزوم كونه تعالى
فاعلا وقابلا بهذا المعنى كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر في ذلك **تحصيل**
قال بعض اعلام المتاخرين في هذا المقام ايجاب الفاعل للمفعول مقدم على قبوله
فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا شيء وقابلا له لكان
قبل الفعل والقبول حيثان جهة بها يوجبه ويقتضيه وجهة اخرى بها يستحقه
ويكون حصوله فيه قول العمدة هو هذا اثبات تكثر الجهة لاجل اتصاف سواء كان قبل
الفعل والقبول او حين الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل
منها الايجاب وجهة يحصل منها الاستحقاق ووحدتها كالكلام في تعدد جهتي الفعل
والقبول ووحدتها بلا تفاوت فلو تم لتم الدست والا فلا وقد استدلوا لاثبات
هذه الامور بوجوه عديدة اخرى تجري مجرى ما ذكرناه فلهذا اطوينا ذكرها وتركنا
نقلها لان شيئا منها لا يسمن ولا يغني **فصل** في تحقيق القول بعينية الصفات
الكمالية للذات الاحدية فاقول الوجه عندي ان يستدل على هذا المطلب العظيم
بوجوه اخرى سديدة الاول ان هذه الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما
لو كانت زائدة على وجود ذاته تعالى لم يكن ذاته تعالى في مرتبة وجود ذاته مصداقا لصدق
هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت

فلم يكن مثلا في حد ذاته بذاته عالما بالاشياء قادرا على ما شاء اذ التالي باطل لان ذاته مبدء كل
الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون للغير فيه تاثير
فيكون منفعلا عن غيره وانه فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال
وهو محال فكذا المقدم واما لوازم الماهيات فهي ليست امورا كمالية حتى يلزم من نزعها
للماهية ان يستفيد الماهية منها كمالا لا يلزم الافادة والاستفادة الموجب لتكثر الجهات
في الذات الواحدة بل هي امور اعتبارية من توابع الماهية اعني ان تلك الصفات
لو كانت زائدة على ذاته يلزم ان يستمد فيضانها من ذاته على ذاته بجهة اشرف مما عليه
وجب الوجود فيكون ذاته اشرف من ذاته اذ لو كفت جهة ذاتية في ان يكون موجبا
لافاضة العلم مثلا لكان ذاته بذاته ذا علم يفيض من علمه علم آخر كما في اصل الوجود
وكذا في سائر الصفات الكمالية للوجود والتالي محال لان جهة الفيض وجهة كمالية
جهة الكمال والشرف فكذا المقدم ولا يجوز ان يتوهم فيضانها من غيره عليه والا يلزم
ان يكون معلوله اشرف منه وهذا اشد استحالة من الاول الثالث ما اشرنا اليه سابقا من ان
بديهة العقل حاكمة بان ذاتا اذا كان لها من الكمال ما هو يجب بنفس ذاتها فهي
افضل واكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لان تجدد الاول بذاتها ويحتمل
ان يتوهم ان ما يتجدد بذاتها اشرف مما يتجدد بغير ذاته وان كان ذلك الغير
صفاته ووجب الوجود يجب ان يكون في اعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال
لان ذاته مبدء سلسلة الموجودات وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض

لا يخلو اكرم واجمل من الموهوب المفاض عليه فلو لم يكن كمالا له لم يهبه وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة
بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات واللواحق اشرف من الذات المجردة والمجموع
فيلزم ان يكون المعلول اشرف والكل من علته وهو محال بين الاستحالة فاذن كل واحد من
الوجود وكمالات الوجود وكمالات الموجود بما هو موجود يجب ان ينتهي الى ما هو وجود قائم
بذاته علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها وارادة قائمة بذاتها وحيوة قائمة بذاتها
وهكذا في جميع صفاته الكمالية ويجب ان يكون جميعها وجهة الوجود وان يكون جميعها
واحدا لكمالية تعدد الواجب كما بين سابقا وقد وقع في كلام مولانا وامامنا مولى
العارفين وامام الموحدين ما يدل على نفي زيادة الصفات الله تعالى بابلغ وجه واكمله حيث
قال في خطبة من خطبه المشهورة اول الدين معرفته وكمال المعرفة التصديق به وكمال
التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه
لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف سبحانه
فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار اليه
فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه انتهى
كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام وهذا الكلام الشريف مع وجازته
متضمن لاكثر المسائل الالهية ببراهينها ولنشير الى بعض من بيان اشاراته وانموذج
من كنوز انواره شرح قوله عليه السلام اول الدين معرفته اشارة الى ان موضوعه الله تعالى
ولو بوجه ابتداء الايمان واليقين فان ما لم يتصور شيء لا يمكن التصديق بوجوده

ولهذا قيل مطلب ما اشارة مقدم على مطلب هل لكن تقدم البسيط على المركب قوله ع وكمال المعرفة
التصديق به وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتاكد الذي
لا اتم منه الذي يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة الدوات المحدودة بالنقائص
والاعدام والقصورات فقد عرف ان لابد ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود
والا لم يوجد موجود في العالم اصلا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود
اذا عرفت على وجه الكمال وهو ان يكون معلوما بالعلم الحضوري الشهودي اذ قد
ثبت فيما سبق ان الصورة العلمية في الوجود لابد وان يكون نفس حقيقة المعلومية
بخلاف ساير المهيات فانها قد يكون العلم بها غير وجودها العيني فلا يمكن ان يعرف
حقيقة كل وجود الا بعينه الخارجي اذ ليس للوجود وجود ذهني كالمهيات الكلية فكل من
عرف حقيقة الوجود الذي موجود كان على وجه الكمال فلابد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته
ان كان له مقومات كالوجودات المجعولة وعلى اي تقدير لابد ان يعرف ان حقيقة الوجود
ومبدءه وكماله موجودة لان ما هو وهل هو في نفس الوجود امر واحد بلا تغاير
بينهما فمن عرف الوجود اي وجود كان بحقيقته عرف انه موجود لان موجودية الوجود ذاتية
كما اشار اليه فثبت ان كمال معرفة اي معرفة الوجود المتاكد الواجب عين التصديق به
وقوله ع وكمال التصديق به توحيده اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر
في نفس حقيقة الواجب الذي هو الوجود الصرف الذي لا يشوبه عدم ولا نقص فان من تامل ان
الواجب نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود من كثير او نقص

او تتميم

او تتميم او نقص او فتور او قوة او قصور يعلم انه لا تعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب
يلزم ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوره
فضلا عن تجويز وقوعه كلام بحقيقة فثبت ان معرفة ذاته تعالى التي عين التصديق بوجوده
شاهدة على فردانيته ووحدانيته كما قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فذاته
شاهدة على وحدانيته واما وجه عطف قوله والملائكة واولوا العلم على كلمة هو الدال
على شهادتهم ايضا على الوحدانية فبيانه كما مرت الاشارة اليه من ان وجود كل موجود
سواه متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفة شيء من هذه الوجودات بكمالها الا بحضور
هويته وشهوده وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به اعني الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور
المفيض للمفاض عليه وقد علمت ان حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذلك وجود غيره
وانما عبر عنه بالملائكة واولوا العلم لان جميع ما سواه من الموجودات من اولي العلم لما
وقفت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته عين العلم والقدرة والارادة
وساير الصفات الوجودية لكن الوجود في بعض الاشياء في غاية الضعف فلا يظهر منه
هذه الصفات لغاية حضورها وخفائها بالاعدام والظلمات والى ذلك اشار تعالى
بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم قوله ع وكمال توحيده الاخلاص له
نفي عن الزوائد وعن الثواني اذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة او شيئا آخر
لم يكن بسيطا حقيقيا لما مر بيانه ان بسيط الحقيقة لا يلبس عن ذاته ما هو كمال وجودي
الا النقائص والاعدام اذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود فلو سلبت

عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب في ذاته مع انه بسيط الذات هف وقوله عم وكمال
الاخلاص له نفي الصفات عنه اراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات والا
فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والاوصاف الالهية من دون قيام امر
زائد بذاته تعالى فرض انه صفة كمالية فعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها
موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة فان
كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود وقوله عم
بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف بانه غير الصفة اشارة الى
برهان نفي الصفات العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله الاشاعرة او حادثة فان
الصفة اذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها وكل متغايرين في الوجود فكل
منهما متميز عن صاحبه بشيء ومشارك له بشيء آخر وذلك لاشتراكهما في الوجود ومحال ان يكون
جهة الامتياز عين جهة الاشتراك والا لكان الواحد بما هو واحد كثيرا بل الوحدة بعينها
كثرة هذا محال فاذن لابد ان يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز
فيلزم التركيب في ذات الواجب تعالى وقد ثبت انه بسيط الحقيقة وهذه اليه الاشارة بقوله عم
فمن وصفه فقد قرنه الى قوله فقد جعله اي من وصفه تعالى بصفة زائدة فقد قرنه بغيره
في الوجود واذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا في الوجود وكل زوج ثاني اثنين فقد جعله
مركبا ذا جزئين باحدهما يشاركه في الوجود وبالآخر يباينه فكلامه عم اذ هو منبع علوم
المكاشفة ومصدر انوار المعرفة ناص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الامكان
والتركيب

عطلت المرأة كفرح عطلا بالتحريك وعطولا وتعطلت اذا لم يكن
عليها حلي والتعطيل التفريغ والاخلاء وترك الشيء ضياعا
ق

والتركيب ويلزم من هذا التنزيه والتقديس ان لا موجود بالحقيقة سواه وهذا امكنت من لوازم
نوره وعكس اضوائه وقد مرت الاشارة الى ان غاية التوحيد يجب ان يكون الواحد
الحق كل الاشياء فهو الكل في وحدة ولهذا عقب عم هذا الكلام الذي في نفي الصفات
بقوله عم ومن اشار اليه فقد حده الى آخره اي من اشار اليه باي اشارة كانت حسية او عقلية
بان قال ههنا او هناك او كذا وكذا فقد جعله محدودا بحد خاص ومن حده بحد تحقيق
فقد عده اي جعله واحدا بالعدد لا بالحقيقة وقد ثبت ان وحدته الحقيقية مبدأ الاعداد
وواحد الافراد والآحاد وهو محال فعلى هذا يجب ان لا يكون محصورا في شيء ولا يخلو عنه
شيء فلا يكون في ارض ولا سماء ولا يخلو عنه ارض ولا سماء كما ورد في الحديث لو ادليتم
بحبل على الارض السفلى لهبطتم على الله ولهذا قال عم ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال على م
فقد اخلى منه تصديقا لقوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة
الا هو سادسهم وقوله ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقوله في الحديث القدسي
كنت سمعه وبصره ويده ورجله ونزل النبي صلعم انه فوق كل شيء وتحت كل شيء وقد ملأ كل
شيء عظمته فلم يخل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء وقد روي انه قال موسى عم اقريب
انت فاناجيك ام بعيد فاناديك فقال حسن حديثك ولا اراك فاين انت
فقال الله تعالى لا خلفك وامامك وعن يمينك وشمالك انا جليس عبده اذا ذكرني وانا معه اذا
دعاني وامثال هذا في الآيات والاحاديث كثيرة لا تحصى تتمة وتبصرة وما يجب التنبيه
عليه انه ليس معنى نفي الصفات عنه تعالى انها غير متحققة في حقه تعالى ليلزم التعطيل كيف

عطلت بعضهن بلا برايه ماترن حرآ ع

وهو منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى في مرتبة وجوده الوجوبي وهل جناب الحق فقد
وعدم لنقصه كل لتيه المراد ان اوصافه ونعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود
الذات كما ان ذاتيات الماهيات لنا موجودة بوجود واحد شخصي لكن الواجب لا ماهية له
اذ لا جهة امكانية فيه فالعالم الربوبي عظيم جدا وهو الكل في وحدة فتلك الصفات
الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم واحدة بالعينية والوجود بل الحق سبحانه بحسب كل نوع من
انواع الممكنات صفة الهية هي رب ذلك النوع ومبدؤه ومعاده وله بحسب كل يوم هو
في شان شئون ذاتية وتجليات في مقامات الالهية ومراتب صمدية وبحسب تلك
الشئون صفات واسماء الكمالية تشف له العرفاء الكاملون ولهذا قالوا اول كثرة وقعت
في الوجود وبرزخ بين الحضرة الاحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات والمظاهر الملقبة بالصفات
كثرة وجهية
هي كثرة الاوصاف والاسماء الالهية وهي غير مجعولة بل متحققة بنفس تحقق الذات الواجبة
الا مجعولة الا كما يقول المعتزلة من انها ثابتة منفكة عن الوجود اذ قد علمت ان القول بثبوت
المعدومات بطلانه بل كل نوع المنتسبة عليه من انها سان مكنونة معقولة في غيب الوجود
الحق تعالى متحدة في الوجود واجبة غير مجعولة ومع ذلك يصدق عليها انها بحسب اعيانها
ما شمت رائحة الوجود لا ثبت ويقال ان الموجود متصف بالذات هو الوجود فهي ليست بما
هي موجودة ولا معدومة وهذا من العجب الذي يحتاج بنا الى متطلب شديد للسريرة

تنبيه آخر قد مر ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود فهو لمبدء الوجود بذاته
ولغيره بسببه فهو تعالى هو القديم العليم القدير المريد بذاته لا بالصفات الزائدة والا لزم
الاحتياج

الاحتياج في ان ضمه هذه الكمالات على شيء الى حيوة وقدرة وعلم وارادة هو في اذ لا كلام ان ضمها
الامر الموصوف بها واذا علمت هذا علمت معنى قيل ان صفاته تعالى عين ذاته ولا شك
ان معناه ليس كما يسبق الى الاوهام ان هذه الحيوة والعلم والقدرة الفائضة على
الاشياء عين ذاته ولا ايضا ما توهمه كثير من المنتسبين الى العلم ان هذه المعاني الكلية متحدة
مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو منط اهل الذات كيف وذاته تعالى مجهولة الكنه لغيره
وهذه الصفات معلومات متغايرة المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود نفس العينات
والمفهومات كلها فلم يبق فيه صفة ولا موصوف ولا اسم ومسمى ولا عينية ولا مفهوم الا الذات
فقط ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني
المتكثرة من دون قيام صفة به وفي هذا الاعتبار يتحقق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة
وقادر وكذا وجود وموجود ويقال لهذا الاعتبار مرتبة الالهية كما يقال لاعتبار الوجود
مرتبة الاحدية والهوية الغيبية فيتحد العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات في هذه
المرتبة كما في الصفة والموصوف فيها ايضا ويحكم بالمغايرة بلحاظ كونها واحدة في نفس
الامر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس والفصل في العقل البسيط مع اتحادهما في نفس الامر
وليست في الوجود الا الذات الاحدية كما انها في الخارج شيء واحد هو العقل وفي الاعتبار
الآخر يتميز كل منهما عن صاحبه فيكثر الصفات والاسماء ولوازمها غاية التكثر فاتقن ذلك
لئلا تقع في التعطيل وفي التشبيه فصل في ايضاح القول بان صفاته تعالى
حقيقة كلها ذات واحدة لكنها معلومات كثيرة واعلم ان كثيرا من العقلاء المدققين طنوا

ان معنى كونه صفاته عين ذاته هو ان معانيها ومفاهيمها ليست متغايرة بل كلها راجع
الى معنى واحد وهذا ظن فاسد ووهم كاسد والا لكانت الفاظ العلم والقدرة
والارادة والحيوة وغيرها في حقه الفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر فلا فائدة
في اطلاق شيء منها بعد اطلاق احدها وهذا ظاهر الفساد مؤد الى التعطيل والالحاد بل
المعنى في معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه المعاني المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود
الذات الاحدية بمعنى انه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منهما
شخصا علميا ولا صفته منه متميزة عن صفة اخرى لها بالحيثية المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته وعالم
بنفس ذاته اي بعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاتها ومريد بارادة هي نفس ذاته بل نفس علمه
المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان من حيث انها ينبغي ان توجد على ما يجيء ذكره وينبعث
من كل من هذه الصفات صفات اخر مثل كونه حكيما عفوا غفورا قهارا رزاقا رحيما مبدئا معيدا
مصورا منشئا محييا مميتا الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات بحيث
لا يدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود باية حيثية كانت من الحيثيات الا بقدرته
وان صفته بسيطة او بغير بسيطة مثل كونه سميعا بصيرا ومدركا وخبيرا وغير ذلك مما يتفرع ويتشعب
كونه عليما وهكذا قياس سائر الاسماء والصفات الغير المتناهية الحاصلة من تراكيب هذه الاسماء
والصفات كتركيب الانواع والاصناف والاشخاص من مادة وانية كالاجناس والفصول
الداخلية او عرضية كاللوازم والاعراض العامة والخاصة فما رجعت فانه من الاسماء والصفات
ما هي جنسية ومنها ما هي فصلية ونوعية ومنها ما هي شخصية كالحقيقة زيد والعالمية للعمرو وكل من هذا

الاسماء

الاسماء والصفات يستدعي مظاهر ومجالي مناسبة لآياتها بها يظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه
من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا يقتضي ايجاد مخلوق من المخلوقات يدل ذلك
المخلوق على ذلك الاسم كما يدل الشبح على الارواح والاظلال على الاشخاص والظاهر
على الباطن والمرايا على الحقائق فالعالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الاسمائية والصفاتية
عالم عظيم جدا مع ان كل ما فيه موجود بوجود واحد بسيط من كل وجه وهذا من العجائب التي
يختفي بدركها الراسخون في العلم فلذلك اوجد الباري جل ذكره ما سواه ليكون
مظاهر لاسمائه الحسنى ومجالي لصفاته العليا فلما كان قهارا اوجد مظاهر القهرية التي يترتب
عليها اثر القهر من الجحيم ودركاتها وعقاربها وحياتها وعقاباتها وهجاب سلاسلها
وغلالها من الشياطين والكفار وساير اشرار ولما كان رحيما غفورا اوجد مجالي الرحمة
والغفران كالعرش وما حواه من ملائكة الرحمة والجنة ومجاليها من المقربين والسعداء
والاخيار وهكذا القياس في ساير الاسماء ومظاهرها ومشاهدها والصفات ومجاليها
ومجاليها واعتبر من احوال نفسك النطفة المحفوظة في صدره الرحم وهي مخلوقة على خلق
ما عرفت ان كل ما يصدر عنك من الاقوال والافعال والحركات والسكنات والافكار
والتخيلات هي مظاهر لما كمن في ذاتك من الصفات والاسماء فانك اذا احببت احدا وتوجهت
وعلقت تلك المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك اياه من المدح والتعظيم والتبسط
والتكريم والدعاء له واظهار الفرح والنشاط والتبسم والمطايبة ولو لم تكن احببته
لما ظهر منك شيء من هذه الامور فهذه الآثار والنتايج مظاهر لصفة المحبة التي فيك واذا

عاديت احداً ظهر منك من الافعال والحركات والآثار يدل على معاداتك اياه كالشتم والضرب
والقتل والذم واظهار الوحشة والكراهة عنه وتمني زواله وتشهي نكاله فهذه الآثار تظهر
لصفة العداوة التي فيك وقس على ذلك نظائره فهذه الاسماء والصفات وان كانت
متحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود الاذهني فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم ومن ههنا يثبت
ويتحقق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتأخرين من اعتبارية الوجود وكونه امراً انتزاعياً لا
هوية له في الخارج ولا حقيقة له كسائر المفهومات المصدرية كالامكان والشيئية والكلية
والجزئية ولا يكون متكثراً الا بتكثر ما ينسب اليها من المعاني والماهيات فيلزم عليهم كون
صفاته تعالى موجودات متعددة متكثرة بحسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جداً ولا يحل
هذا الالزام ذهبوا الى ان معانيها ومعناها امر واحد وكلها ترجع الى مفهوم واحد
وكادوا ان يقولوا بان الفاظها مترادفة في حقه تعالى وقد غلطت فساده بل التحقيق كما مر
مراراً ان الوجود هو الاصل في الموجودية وهو مما يتفاوت كمالاً ونقصاناً شدة وضعفاً وكلما
كان الوجود اكمل واقوى كان مصداقاً لمعان ونعوت كمالية اكثر ومبدأ لآثار وافعال
اكثر بل كلما كان اكمل واشرف كان مع كثرته صفاته ونعوته اشد بساطة وفرداً نية
وكلما صار انقص واضعف كان اقل نعوتاً واوصافاً وكان اقرب الى قبول التكثر
والتفاوت حتى انه يصير تغاير المعاني المتكثرة التي تكون في الوجود الضعيف الشديد موجباً
لتفاوت تلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الاسماء المتقابلة له تعالى كالهادي
والمضل والمحيي والمميت والقابض والباسط والاول والآخر والظاهر والباطن بسبب

لتفاوت

لتفاوت الموجودات وتعاند المكونات التي هي آثاره ومظاهره كالهداية والضلالة بل
كالملك والشيطان والجنة والنار والموت بل كالارواح والابدان **الموقف الثالث**
في علمه تعالى وفيه فصول **فصل** في ذكر اصول ومقدمات ينتفع بها في هذا
المطلب الاول انه قد ثبت ان للاشياء وجوداً في الخارج ووجوداً في النفوس المدركة
ومراد من الخارج ههنا عالم الاجسام المادية وذوات الجهات الوضعية والحكماء لما
حاولوا اثبات ان للاشياء الخارجية كوناً آخر من الوجود ربما يقال له الوجود الذهني قالوا
بعد ما حاولوا اتصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتي اذ الحكم كثيراً ما على اشياء معدومة في الخارج
باحكام وجودية وثبوت الشيء للشيء متوقف على وجود ذلك الشيء واذ ليست تلك الاشياء
في الخارج فلها كون آخر من الوجود وهو الوجود العلمي سواء اطلق لفظ العلم على ذلك الوجود
او على الاضافة التي تقع بسببه بين العالم والمعلوم ومنها ان العلم كالوجود المطلق
يطلق تارة على الامر الحقيقي وتارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري اعني العالمية وهو الذي
يشتق منه العالم والمعلوم وسائر مقاربيه اذ العلم من جنس الوجود ولو سئلت الحق فالعلم
والوجود شيء واحد لكن الوجود اذا ضعف بحيث يتشابك مع العدم ويصحبه التقايص
والقصورات كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية احتجب ذلك الوجود عن المدارك
والمشاعر وكلما احتجب هذا الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض وغاب كل جزء منها عن
صاحبه اذ ليس لها وجود جمعي ولا صورة حضورية في نفسها فلك احتجبت وغابت عن غيرها
من القوى الادراكية اذ حضور الشيء عند شيء متفرع على حضوره في نفسه فليس لهذه الاجسام واحوالها

وجود علمي ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا موصوفها مقام العالم مع انه يطلق عليها
اسم الموجود لان اسم الوجود اعم تناولا للاشياء من اسم العلم غيره من صفات الكمال
كالقدرة والارادة والعشق ونظائرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود
بما هو موجود وذلك لان في مفهوم كل منها زيادة اضافة على مفهوم الوجود مثلا العلم
عبارة عن وجود شيء لشيء آخر مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض للهيولى كيف
ولو كان الشيء علما ومعلوما لانه موجود في ذاته لكان كل موجود في ذاته معلوما لكل احد
وفساد اللازم يوجب فساد الملزوم وسرها ان الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان احدهما
هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال
له المعلوم بالذات وثانيهما هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية
ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
من الشيء عند المدرك اريد بالمعلوم به الامر الخارج من النفس المدركة كالسماء والارض والبيت
والحجر والشجر والعرش والانسان وسائر الماديات واحوالها واذا قيل العلم عبارة عن
حضور صورة شيء للمدرك عني به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره وفي كلا القسمين
المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود لوازمي ادراكي خاص
عن الوجود الخارجي غير مختلط بالاعدام والظلمات فقد علم مما ذكرنا ان الوجود على ضربين
وجود ادراكي ووجود غير ادراكي وان العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة وهما
الآخرة والاولى وتسمية الآخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما هي بالقياس الى ضعف

نظرنا

نظرنا بالقياس الى الامر نفسه لان الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوي والحضور والشهود من لوازم
الوجود الاخروي مع تفاوت درجاته وطبقات جنانه في ذلك فكل طبقة من الجنة براءة
عن هذا العالم واكثر تجردا وارتفاعا عن المادة فاشد حضورا واكثر حضورا جميعه اعلم
ان اكثر القوم زعموا ان المانع عن المعلومية هو كون الشيء مقارنا لامور زائدة على ذاته
مؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها لان العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز
الشيء عن غيره بوجه ما فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون
مجهولا فقالوا المعلوم اما مجرد عما سواه او مخالطا به مخالطة مؤثرة من الاغشية والملابس والاول
يسمى معقولا كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة
في الوضع والدين والمتى ولو لم تكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان خاص لما
طابقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق والفيل وسائر المختلفات في هذه
الغريبة والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او مسموعا او مشموما او مذوقا او ملموسا
او متخيلا او موهوما واما المقارنة الغير المؤثرة فهي غير مانع عن المعقولية كمقارنة السواد
للحركة فان وجود احدهما للآخر او عدمه عنها لا يغير به لوجود الآخر بخلاف مقارنة
الوضع والمقدار وغيرهما لزيد مثلا فانها اذا زالت عنه زال وجوده الشخصي لدخل
ذلك مدار المعقولية عندهم بالافراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة وكذا مدار
المدركية عندهم بالتجرد فالمجرد عن اصل المادة دون عوارضه هو المحسوس لشدة تحقق
نسبته وضعفه لمثل الصورة المدركية بمادتها الخارجية والمتجرد عن المادة وعوارضها

الا المقدار هو المتخيل والمجرد عن الجميع بالنسبة غير وصفية هو المعدوم والمجرد بالكلية الباري
نسبة الى الافراد كلها هو المعقول هذا حاصل افادته وفيه تصدر زائش عن قلة البضاعة
في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا
ونقصا فان المانع من كون زيد معقولا ليس مقارنته للشكل والوضع واللون اذ اعضاء
كالرأس واليد والرجل فان جميع ما ذكره كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها
مع العقل بل هذه الانواع الطبيعية المركبة من هذه الاعراض والاجزاء المختلفة وحقائقها
اللازمة اذا فرق سلبها عنها لم يكن موجودا متحاشيا فان الحيوان كالكلب مثلا اذا انسلخ
عن المقدار والشكل والرأس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن هذا ولا حيوانا
وايضا كما يمكن للعقل ان يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضعه
ولونه وانيته وغير ذلك فرادى وجميعا فالقول بان مدار العاقلية على تجريد حقيقة المعلوم
عن المقدار والشكل وغيرهما قول زور وتمويه كيف وهذه الامور بعضها مقومات للماهية وبعضها
كمالات وسميت لها والكلام في تعقل كل منها كالكلام في تعقل تلك الماهية فالحق
احرى بالتصديق والتحقيق هو ان مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء
والحضور والغيبة على تأكد الوجود وضعفه فالوجود كلما كان اقوى كمالا وشدة فعلية وتم
هوية كان اقوى انكشافا واشد ظهورا والكر حيطة وجمعا للاشياء وكلما كان اضعف
وانقص كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولا وانقص ظهورا ثم اقوى الموجودات
هو الوجود الواجب المعلوم المتبرئ بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشرور وعن جهته

النقص

النقص والقصور وهو عالم الالهية الذي فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي
من غير شائبة كثرة وامكان واضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية واحوالها وهو
عالم الحدوث والدثور والتجدد والزوال والاول منبع ماء الحيوة والظهور ومبدئ
انوار العلوم والمعلومات والآخر معدن الموت والظلمات وما بين هذين الطرفين
طبقات كثيرة كلما هو اقرب الى المبدئ الاعلى كان في باب الظهور والعلم اقوى
وكلما هو ابعد منه كان اخفى واضعف ظهورا وعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم
الاسفل مشتركة في ان وجودها وجود صوري ادراكي غير منفك عن الحيوة والادراك
بخلاف ما في هذا العالم وهو الاجسام الطبيعية اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن
مبادئها النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية فان جميعها خارجة عن حدود هذا
العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا قوام للاسافل الا بالعالي ولولا العالي
لانطمس الاسافل وانت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة وبينه
بالمعنى الذي هو جنس والحيوة والادراك خارجان عن حدود الاجسام الحيوانية
التي في هذا العالم بالمعنى الاول غير خارجين عنها بالمعنى الثاني فابدان الحيوانات
وجنسها من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم آخر ومنها انه قد يقال ان العلم
قد يكون نفس المعلوم الخارجي وقد يكون غيره فههنا نقول كلا ان العلم بالشيء يكون
صورة ذهنية كما في علمنا بالاشياء الخارجة عنا على عقليتها وذلك العلم لا يخرج امر
كلي والا تخصص بالتخصيص فلك قد يكون امرا عينيا وصورة خارجية كما في علمنا

بنفسنا وبصفاتها اللازمة فانا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن لا بصورة زائدة
عليها فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة ولو كان هذا
الادراك بصورة حاصلة في نفسنا فلم يكن كلية وان كانت مجموع كليات حملتها
يحتمل بذات واحدة اذ مع ذلك لا يخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين
وايضا كل معلوم كما وصورة ذهنية ولو كان امرا قائما بذاتنا فحين نشير اليه بهو نشير
الى ذاتنا بانا معلمين بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية واعلم ان ههنا دقيقة
شريفة يجب التنبيه عليها وهي ان لقائل ان يقول النفس الانسانية جوهر متصل لا محالة
وكل جوهر لا محالة يقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما له
جنس يكون له فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما اعني الطبيعيين
معلومان كليان وكل ما هو مركب من المعلومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا بهو
لا بانا فان قلت الجنس والفصل جزءان لنوع النفس فلا بد من انضمام امر جزئي اليهما
حتى يتم وجودهما الشخصي والمتقدم من معنى النوعي مع التشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين
قلت سبب ان المركب من عدة معان مع تشخص بذاته كالوجود ونحوه وان امتنع
صدقه على كثرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية تعقلا وصورة
ذهنية وكل ما هو كذلك فهو بالنسبة الينا هو ولا يمكن الاشارة اليه بانا ونحن نعلم
بوجداننا انا عند ادراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات
الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر او الناطق او غير ذلك وكل ما ندركه من هذه الامور

لا نشير اليه بانا نعلم من هذا ان الكل غايب عنا الا هويتنا البسيطة فلا بد ان تكون هذه الهوية
البسيطة لا غير اذ كل ما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركبا من امور كلية
والوجود ليس كذلك لما قد مر مرارا انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق عليه كثيرين
من تلك المعاني ومن ههنا انفع ايراد بعضهم على القدماء عندما اثبتوا تجرد النفس بانا
نغفل عن البدن وسائر الاجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذواتنا فذواتنا جوهر مجرد
غير شيء من الاجسام وعوارضها حيث يقال على سبيل المعارضة انا نحن كثيرا
ندرك ذواتنا ولا يخطر ببالنا اصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذواتنا عين الجوهر المجرد
ومنها ان النفس كما تدرك ذاتها بنفس صورة ذاتها لا بصورة اخرى
كذلك تدرك كثيرا من قواها المدركة والمحركة لا بصورة اخرى ذهنية وبيان ذلك
من وجوه الاول ان النفس متصورة تتصرف في بدنها الخاص الشخصي وتستعمل قواها
الشخصية الموجودة في الاعيان فانها تستعمل مثلا قوتها المفكرة وتستخدمها
في تفصيل الجزئيات وتركيبها وترتيب الحدود الكلية وهي لا محالة صورة جزئية موجودة
في مشهد النفس حاضرة عندها مشتملة بين يديها تقلبها كيف شاءت وتتصرف فيها
بالتقديم والتاخير والجمع والتفريق وقابل هذه التصرفات والتقلبات ليس الا
صورة شخصية عينية لا امور كلية ذهنية مبهمة الوجود وكذا الالة التي بها يقع التصرف
والترتيب اعني القوة المفكرة المتفكرة وكذلك يدرك النفس قواها الخيالية
والحسية وتتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها الصور الموجودة فيها وتشاهدها باعيانها

فلا بد ان تكون هذه الهوية البسيطة وجها لا غيرها

لا بد لها صدرة اخرى غيرها ليلزم تضاعف الصدور وذهابها الى غير النهاية فالنفس اذن
تشاهد تلك الامور مشاهدة اياها بصور ذاتها لا بمباشرة اخرى اذ لا شك ان ادراك هذه
الامور لو كان بصدور ذهنية مأخوذة عنها لادركناها على الوجه الكلي واللازم باطل لانا
نجد من انفسنا انا ندرك كثيرا من هذه الصور الادراكية على الوجه الجزئي وهذا حال
جمهور الناس واهل الكمال منهم يدركون مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل
تلك الصور وحفظتها وكتبة الاعمال وتصريف اقلامها وكيفية كتابتها وبطلان
اللازم يستلزم بطلان الملزوم واذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المطلب الثالث
انا نتألم بمرض او تفرق اتصال وقع في بدننا والالم هو الشعور بالمنافي وليس هذا
الالم بان يحصل تفرق الاتصال او الخلط الموذي او الكيفية المؤذية صورة اخرى
في ذلك العضو جزئية او في النفس كلية او في غيرهما بل المدرك في هذا الالم نفس
تفرق الاتصال او كيفية قائمة بالعضو نعم ربما يحصل من ادراك هذا المنافي بصورة
اخرى الم آخر غير هذا الالم الحسي فاذن ثبت ان من الاشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور
ذاتها للنفس او لامر له تعلق حضوري بها الرابع انا نرى ادراك شيئا خارجا عن ذاته
وذات قواه فانما يدرك بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة اياه واما تلك الصورة
فانما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة والا لزم ان يجتمع في محل
واحد صورتان ذهنيتان في الماهية مختلفتان بالعدد وهو محال الا من هذا العرشيات ان النفس
في مبدء فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ولكن ان استعمال الآلات

كالحواس

كالحواس فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم
بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة المتوقف على العلم بتلك الآلة
وهكذا يعود الكلام فاما ان يدور او يتسلسل وهما محالان فبالضرورة اول علوم النفس هو
علمها بذاتها ثم علمها بقواها والآلات التي هي الحواس الظاهرة والباطنة وهذان
العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها
استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته
كما في ساير الافعال الاختيارية الصادرة عنا في خارج البدن فان هذا ضرب من الارادة
ليس القصد والروية وان كان غير منفك عن العلم به لكن الارادة ههنا عين العلم
وفي غيره من الافعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق
بفائدتها واما الفعل الذي هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها فانما
ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بارادة زائدة
وعلم زائد بل النفس لما كانت في اول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا شديدا
عن الذات اضطرت الى استعمال الآلات الذي لا قدرة لها الا عليه فاحتفظ بهذا
فانه علق نفيس ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب ان صورة ما قد تحصل في آلة ادراكية
والنفس لا تشعر بها كما اذا استغرقت في فكر او غضب او شهوة او فيما قد ذهبت حاسة
اخرى فلا يتنبه التفات النفس الى تلك الصورة فالادراك ليس الا التفات النفس
ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون

للنفس علم بذاتها حضوري ليس بصورة زائدة فعند تمهيد يتحقق بهذا الوجه لتم الادراك
مطلقا اما يحتاج الى صورة حاصلة واما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات
المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك وجودا ادراكيا بذاته كالاجسام
المادية وعوارضها او لا يكون المدرك لوجوده حاضرا عند القوة الدراكة وعدم
الصدور اما لعدم وجود المدرك اصلا او لعدم وجود ادراكه له او لعدم وجوده الادراكي
عند قوة دراكة فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلا لكل احد لا كل واحد
من الصور العلمية ثبت حاصلة لكل نفس له صلاحية العالمية والا لكان كل عالم عالما
بكل شيء وليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد في تحقق العالمية والمعلومية بين شيئين من علاقة
ذاتية بينهما بحسب الوجود فيكون لكل شيئين يتحقق بينهما علاقة اتحادية او ارتباط
وجودي احدهما عاما بالآخر الآن فمن كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالعدم احتجب
بالغواشي الظلمانية فان تلك العلاقة تستدعي حصول احدهما للآخر بالكشف عليه وهي قد
تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها و
صفاتها وقواها والصور الثابتة في الواح مشاعرها وقد تكون بين صورة حاصلة
من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها
ومشاعرها ويقال له علم الصور والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة هاهنا ايضا
هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عنها واذا قيل للخارج انه معلوم فذلك بقصد ان
كلا من الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على الماهية الموجودة والموجود

بالحقيقة

بالحقيقة هو القسم الاول وهو المتعين المتميز في الواقع دون الثاني لانها في ذاتها امر مبهم غير متعينة
الذات فاذا اطلق عليها لفظ الموجود فانما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا
مرارا الى ان العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم ووزان الوجود فكل ما وجد لنفسه فهو معلوم
لنفسه وكل ما وجد لشيء آخر فهو معلوم لذلك الآخر فكما ان الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة لذاتها
فهي غير عالمة بذاتها ولا الصور الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهيولى
عالمة بها كما عرفت فاذن العلم بالشيء بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم وهو اتم قسمي العلم
بالشيء لا بحصول صورة هي غير ذات الشيء المعلوم اذ لا علاقة بين العالم وبين الذات التي
هي غير الصورة العلمية فمن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد
اخطأ وانكر اتم قسمي العلم نعم لو قيل ان العلم بالاشياء التي ليس وجودها الخارجي وجودا ادراكيا
كالاجسام الطبيعية وحركاتها واحوالها منحصر في حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن
اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه من ان لا حضور لهذه المادية والظلمات عند احد ولا
لها عند مبادئها الا بوسيلة انوار علمية متصلة بها هي بالحقيقة تمام مهياتها الموجودة بها ومنها
يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول وهو المعقول بالحقيقة والذات وجهه في نفسه ووجهه
لعاقله ومعقوليته شيء واحد بلا اختلاف جهة هو كذا المحسوس بما هو محسوس وهو المحسوس بالذات
اعني الصورة الحسية المتمثلة عند الجوهر الحاس وجهه في نفسه ووجهه للجوهر الحاس ومحسوسيته شيء
واحد بلا اختلاف جهة فما وجهه لغيره لم يكن معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والخيالية
وغيرها كالبصر والسمع وسائر الحواس ولهذا لم يكن تحس بذاتها فالبصر لا يحس البصر ولا السمع يدرك

السمع بل النفس تدرك البصر وما يبصر به والابصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا
لانها موجودة لا لذواتها فاذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت
موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها فكانت عقلا وعاقلا ومعقولا وكذا لو فرضنا الصورة
الصورة المحسوسة امرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجهه لذاته نفس محسوسيته لذاته
فصار حساسا وحاسا ومحسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من ان الطعم لو فرض قائما بذاته
لكان طعما لنفسه وبهذا يتحقق اندفاع ما اورده شيخ اتباع المشرقيين من انه لو كان العلم هو
عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته وبالاعراض القائمة اذ ما من جماد الا وقد حصل ماهيته له
وحصل له بعض الصفات وذلك لما ذكره من ان الصور الجمادية وما يجري مجريها لما كانت
حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها لها لان القائم غيره كانت انيته بعينها انيته لمحله فلو حصل له شيء
صورة كان او عرضا يكون حصوله في الحقيقة لمحل ذلك الشيء فان ما ليس له حصول لنفسه سواء
كان له حصول في نفسه او لا كيف يحصل له شيء وايضا قد لاح لك منا ان هذه الاجسام الطبيعية
واحوالها وجهاتها مشوب بالاعدام والحجب والظلمات في انفسها فضلا عما يتصف به
من العوارض الخارجية فالمانع من المعلومية عندنا في الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذا مادة
او كونها ذا ملابس وعوارض لاحقة لذواتها بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا
كان او حسيا وقد اشرنا الى ما في الوجه الثاني من الخلل والقصور **وهم وتنبيه**
واعلم ان بعض الناس زعموا ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج
من موجبتين كليتين في الشكل الثاني حيث انهم استنتجوا من قولهم ان كل صورة غير حسية ذات

مجردة

مجردة عن المادة وكل صورة معقولة بالفعل من الشيء ذات مجردة عن المادة قولهم ان كل صورة غير حسية
هي معقولة بالفعل والحال ان الموجبتين في الثاني لا تنتجان وذلك وهم فاسد بل انهم قالوا
كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره فيكون معقولا لذاته
وعاقلا لذاته او قالوا ان ما هو مجرد عن المواد اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ومحال ان لا يصح
ان يعقل اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه فصحة معقوليته اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا
بالفعل او بان يتغير فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوة من الاجسام وغيرها التي كمالها
في معقوليتها الانتزاع وتجريد مجرد ينتزعها ويجردها عن المادة وعن غواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعد
ما كانت معقولة بالقوة فكذا الشق الثاني لا يصح في المجرد بالفعل اذ كل ما له من الصفات
والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب اذ لا انفعال ولا تغير له فلا يسع له شيء لم يكن ممكنا
يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل دائما فوجب ان
يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره فهو عاقل لذاته فان لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان
معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف وههنا شكوك يجب ان انبها الاول
ان كون الشيء عالما بنفسه بانكشاف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقته من حيث هي
فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحده ما من غير انضمام صفة زائدة والا لكانت ذاته من حيث
هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شيء في نفسه هو هو وكل ماهية من حيث نفسها
ليست هي الا هي فلا بد في كون الشيء عالما مثلا من امر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا
لعالميته ومعلوميته فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته اقول هذه مغالطة منشاؤها الخلط

بين الوجود والهوية فان لفظ الذات قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية وقد يطلق ويراد به
الهوية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا انه لو فرض له هوية كلية كان
معنى تلك الهوية عين معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام
شيء آخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهومات المتغايرة على شيء لا يستدعي تغاير
جهات الصدق اصلا ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة الا ان توجب تغاير
الحيثيات لا حقيقة ولا اعتبارا منه
الثالث اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم ان علم المجرد بذاته
غير زائد على ذاته بقوله انه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا عقل كونه عاقلا لذاته وليس كذلك
اذ اثبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج الى برهان مستأنف اذ بيان اثبات
عاقليتها غير بيان اثبات وجودها الا ترى ان من اثبت وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان
لم يكتف به في اثبات علمه بل يلزمه اقامة حجة اخرى له والجواب بوجه عرشي بعد ما مر من ان
عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره فهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل لغيره
مطلقا فضلا عن كمال البرهان على وجوده والذي يحصل له عند اقامة البرهان صورة علمية
مطابقة لمعنى كونه موجودا فههنا قد حصلت هوية موجودة لشيء آخر هو نفس ذلك البرهان او عقله
فيكون في هذا النحو من الوجود حاصلا له لا حاصلا لذاته فتكون هذه الصورة معقولة له لا معقولة لذاتها
لما ثبت ان كل ما وجوده لغيره لم يكن حاصلا الا لذلك الغير لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل
لنفسه في هذا الوجود بل في وجود آخر له عند ما يقوم بنفسه فحينئذ لا يلزم من كون وجود المجردات
القائمة بانفسها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ذاتها
لذاتها لكن وجودها القائم بنفسها عين معقوليتها

عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا ان يعلم احد ذاتها بالعلم الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض السالكين
من اصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم وعروجهم الى السموات العلى الثالث ان كثيرا
من المتشبثين الى العلم والفضل زعموا انه عند كون الشيء عالما بذاته ومعلوما لذاته يلزم اختلاف
الحيثيتين وان موضوع العالمية غير موضوع المعلومية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد قاس
ذلك على معالجة الشخص نفسه اذ لا شك انه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه مستعلي
فالمؤثر النفس من حيث ما لها من حيث ما هو جهة ما لها من استعداد قبول العلاج
والتعجب انه قايس بين اختلاف امرين لا يوجب تكثرا اصلا لا في الخارج ولا في الذهن
لا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلومية وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر
في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فان التاثير التجددي والتاثر التجددي وهما حيثيتان
عاليان لا يشتركان في ذاتي اعني معقوليتي ان يفعل وان ينفعل فالقوة الانفعالية لا بد لها
من مادة جسمانية فعند انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية قابلة
لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن
مادي لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد ولا انفعال بصفة حادثة لها فالحقيقة المعالج
يعني المداوي المفيد للشفاء والدواء هو قوة اجل وارفع من النفس الطبيعية فضلا عن المريض والمتعلل
يعني المريض الممنوع بالآفة والنقص هو الامر المتعلق بما هو منبع الآفة والشر وهو المادة
او ما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كان صورة طبيعية او نفسانية فالموضوع فيهما مختلف
ذاتا واعتبارا واما موضوع العالمية والمعلومية فهو لا يستدعي اختلافا لا في الذات ولا اعتبارا الذهن منه

كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه الرابع ان جمهور المتاخرين زعموا ان التضايف مطلقا من اقسام
التقابل وان كل متضايفين متقابلان لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل ان
من اقسامه الاربعة تقابل التضايف ولاجل ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة اى
مقابلة لاضافة المعلومية فاذا ورد عليهم الاشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة
في علم الشيء بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا عنه بان التغاير بين موضوع العالمية
والمعلومية هناك امر اعتبارى ولم يتفطنوا بان التغاير الاعتبارى في الموضوع غير كاف
في صحة اجتماع المتقابلين ثم لو ذهبوا الى ان اضافة العالمية في البسيط امر اعتبارى وهمى
لا تحصل له في الخارج وكذا المعلومية فذلك من اشنع الكلام واقبح القول وهو مصادم للبرهان
ولاجل هذه الشبهة الركيكة انكر قوم من القدماء علمه تعالى بذاته فالذى يحسم به مادة هذه الشبهة
انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين مما يقتضى تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل
فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضى ان يكون وجودها بعينها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه
اصلا بل ولا شيء من المفهومات المتباينة الوجود ايضا بمجرده لا يقتضى ذلك الا بيان وبرهان
بل يجوز صدق مفهومات كثيرة على ذات احدية فبعض المتضايفين بحكم العقل بتقابلهما كالعلية
والمعلولية والتحريك والتحرك والمستند والمستند اليه والمقدم والتاخر لحصول التنافى
بين طرفيهما في الوجود لا في مجرد المفهوم كما اشرنا اليه وبعضهما ليس كذلك كالعالمية والمعلومية
وما يجرى مجريهما كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذى يكون من اقسام التقابل
من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثانى فاذا تمهدت هذه المقدمات

فلنشرع

فلنشرع في تحقيق علمه بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنة ومراتب علمه تعالى
بها كالعناية والقضاء والقدر والكتاب في عدة فصول اخرى **فصل** في اثبات
علمه بذاته كانك بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد بيان لهذا المطلب منقول
زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط سلب النقايص العدمية
وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عن ما يلابسها
فهى حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير وهذا الحصول او الحضور
لا يستدعى تغايرا بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذى حضر عنده لا في الخارج ولا في الذهن
فكلما هو اقوى وجودا واشد كمالا وارفع ذاتا من النقايص والقصورات فيكون اتم عقلا
ومعقولا واشد عاقلية لذاته فواجب الوجود لما كان مبدء سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة
والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والكونات فيكون
في اعلى مراتب شدة الوجود وتجرده ويكون غير متناه في كمال شدته وغيره من الموجودات
وان فرض كونها غير متناهية في القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبة
اخرى في الشدة هى فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى كان
ورد ان عاقليته لذاته على هذا الوزان فبنسبته عاقليته لذاته في التاكد الى عاقلية الذوات
المجردة لذواتها كنسبته وجوده في التاكد الى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته اتم العلوم واشدها نورية
وجلاء وظهورا بل لا نسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده ووجودات
الاشياء وكما ان وجودات الممكنات منطوية مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان كذلك علوم

الممكنات منطوية في علمه بذاته تعالى وعلمت ايضا ان وجهه حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الموجودات
فلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلوم والمعلومات **تذكرة** قد وقع سمعك
فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل ما حكم به العقل انه كمال لموجود ما من حيث هو
موجود ولا يوجب تخصصا بشيء ادنى ولا تغيرا ولا تسبيا او تركيبا ثم تحقق في موجود من الموجودات
كان ممكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام فيجب وجوده له لا محالة والا لكان فيه تعالى جهة امكانية
مقابلة للوجوب الذاتي وقد مر ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الجهات ولا شك
ان العلم صفة كمالية للموجود بما هو موجود ولا يقتضي تخصيصا ولا تغيرا ولا امكانا خاصا وقد تحقق في كثير
من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات
وايضا كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصرا عن ذلك
الكمال فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد وحيث ثبت استناد
جميع الممكنات الى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية محضة ومن جملة ما يستند اليه هي
الذوات العاقلة والصور العلمية والمفيض لكل شيء او في كل كمال غير مكتسب لا يقصر معطي الكمال عنه فكان
الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته كما مر **فصل** في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم
الكلي ان العلم التام بالعلة التامة او بجهة كونها علة يقتضي العلم التام بمعلولها واياك ان تتوهم
من قولنا جهة العلية او حيثية كون الشيء نفس المعنى الاضافي من العلية التامة حصوله في العلة والمعلول
جميعا بل الامر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة وبه حصل وجود المعلول ولا شك ان
قوام كل معلول بامر مقوم له محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا

للمع والكلام فيما يتوقف عليه وجود المع بالاستقلال فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول ان يكون المع
من لوازمه فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها سواء
كان حصولها في ذهن او خارج حصل ذلك المع بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها وليس كذلك
العكس فان المع لا يقتضي العلة بخصوصها والا لكانت العلة معلولة لمعلولها بل انما يقتضي امكانها
وافتقاره علة ما فانما تحققت علة ما بخصوصها تحقق المع بخصوصه وانما تحقق المعلول تحققت علة ما
لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المع برهان قاطع على
علة ما وهو دليل ظني على ذات العلة بخصوصها وانما سمي الاستدلال من المع على العلة قسما من البرهان
وهو المسمى بالانى بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة
والمقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه فاذا
تمهد هذا الاصل الكلي فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته ولا شك ان ذاته تعالى
علة مقتضية لما سواه على ترتيب ونظام فانه مفيض بذاته للصادر الاول وبتوسطه للثاني
وبتوسطهما للثالث وهكذا الى آخر الموجودات فيلزم كونه تعالى عالما بجميع الاشياء على النظام
الاتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته واما كيفية
هذا العلم بالاشياء على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا وقابلا
ولا ايضا يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم بالاشياء قبل هو قبل الاشياء او بعد الاشياء او مع
الاشياء بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون للاشياء فيه تاثير ويكون بسبب الاشياء
بحال لم يكن من قبل على ذلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

علة المقتضية جو

فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال الانسانى والفوز بمعرفتها يعدل الالف من مضاهيها
للمقربين بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضه زلت اقدام كثير من العلماء حتى الشيخ
الرئيس ومن تبعه فى اثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات وحتى شيخ
اتباع الرواقية ومن تبعه فى نفى العلم السابق على الايجاد فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط
ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما فى هذا الفن فى هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من اهل
الاهواء والبدع واصحاب الجدل فى الكلام والبحث مع الخصام ولاجل ما ذكرنا من الصعوبة والاشكال
انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشئ من الموجودات غير ذاته وصفاته التى هى عين ذاته
كما ان منهم من نفى علمه بشئ اصلا بناء على ان العلم عندهم اضافة بين العالم والمعلوم ولا اضافة
بين الشئ ونفسه او صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب واذا
لم يعلم ذاته لم يعلم غيره اذ علم الشئ بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا
فما اشنع واقبح من ان يدعى مخلوق لنفسه الاحاطة العلمية بملائكة الملك ودقائق الملكوت ويسمى
نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشئ من الاشياء عن خالقه العليم الذى افاض ذوات
العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الاشياء اللهم الا ان يكون لكلام اولئك الفلاسفة الاقدمين معنى آخر
قصدوه غير المدلول الظاهر او كان المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئا آخر بان قيدوا من لفظ العلم
حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالى او الصورة الذهنية المنقسمة الى التصور والتصديق
عند الناس او ما يجرى مجراه والله اعلم باسرار عباده فى تفصيل مذاهب الناس
فى علمه تعالى بالاشياء احدها مذهب قدماء المثائين منهم الشيخان ابو نصر وابو على وبهمنيار

وابو العباس

وابو العباس اللوكرى وكثير من المتأخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات فى ذاته تعالى
وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلى الثانى القول بكون وجود صور الاشياء فى الخارج سواء
كانت مجردات او ماديات مركبات او بسائط مناطا لعلميته تعالى بها وهو مذهب شيخ اتباع
الرواقية شهاب الدين المقتول قدس سره ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسى وابن كمونة والعلامة
الشيرازى ومحمد الشهرزورى صاحب كتاب الشجرة الالهية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصورة
المعقولة وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائين اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه
افلاطن الالهى من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات
كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم البارى
تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات فى الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قائلون
بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالته المعتزلة السادس مذهب القائلين بان
ذاته تعالى علم اجمالى بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول اكثر المتأخرين
قالوا الواجب تعالى علمان بالاشياء علم اجمالى مقدم عليها وعلم تفصيلى مقارن لها السابع
القول بان ذاته تعالى علم تفصيلى بالمعلول الاول واجمالى بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلى
بالمعلول الثانى واجمالى بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة
بين الناس وربما قيل فى وجه الضبط ان من اثبت علمه تعالى بالاشياء فهو اما ان يقول
انه منفصل عن ذاته اولا والقائل بانفصاله اما ان يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها
الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيى الدين العربى

والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما ستقف عليه في كتبهما المشهورة ام لا وعلى الثاني اما ان يقول
بان علمه بالاشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية
والصور المفارقة او يقول بان علمه تعالى بالاشياء انما هو حقيقة نفس تلك الاشياء فهي علوم باعتبار
ومعلومات باعتبار آخر لانها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها له وارتباطها اليه
علوم ومن حيث وجوداتها في انفسها ولمادتها المتجددة المتعاقبة الفائتة بعضها عن بعض المتقدمة
بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته وهذا
ما اختاره شيخ الاشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول انه غير ذاته تعالى وهو مذهب
الشيخين الفارابي وابن سينا او يقول انه عين ذاته تعالى اما ان يقول ان ذاته تتحد بالصور
العقلية كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه او تفصيلي
المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب فنحن
نتكلم في كل منها جرحا وتعديلا ونقضا وابراما ونصلح ما افسده بقدر الامكان ثم نعين ما هو اقرب
الى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب **فصل** في الاشارة الى بطلان مذهب
مذهب الاعتزال ومذهب من ينسب الى اهل التصوف اما مذهب المعتزلة القائلين بان
المعدوم شيء وان المعدومات في حال عدمها متميزة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط
علم الله تعالى بالحوادث في الازل فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الراي والكتب الكلامية
والحكمية متكفلة بابطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم واما ما نقل من هؤلاء الاعلام من الصوفية
فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فان ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود امر واضح الفساد

لا يجوز

سواء نسب الى الاعيان او الى الاذهان وسواء كان معدوما مطلقا او صار موجودا بعد عدمه
في وقت من الاوقات والتعويق تحكم محض لكن لحسن ظننا بهذه الاكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم
تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوما غامضة مطابقة لما افاضه الله على قلوبنا او الهمناه
مما لا شك فيه ونشك في وجود الشمس في رابعة النهار حملنا ما قالوه ووجهنا ما ذكروه محملا صحيحا ووجها
وجيها في غاية الشرف والاحكام كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر
الجلي ليست في السخافة والبطلان ونبرؤ العقل عنها باقل من كلام المعتزلة فيها من جملتها ما ذكره فيها ود
صاحب كتاب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين وخمسمائة وثلثمائة منه وهو قوله
ان اعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي
فعاين الحق سبحانه ما شاء من تلك الاعيان فوجدته عليه دون غيره من امتثال قوله العبر عنه في اللسان من امثاله فتوجه
الوجود المترجم بكن فاسمعه امره فبادر المامور فتكون عن كلمته بكان عين كلمته ولم يزل الممكنات
في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته وتسبحه وتحمده بتسبيح ازلي وتحميد قديم
ذاتي ولا عين لها موجودة انتهى وقال في الفصوص ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا
في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله منه انه هكذا يكون
فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا ما يبدل القول لدي لان سبق قوله
على وفق علمي في خلقي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم
بالمس في وسعهم ان ياتوا به بل ما عاملناهم الا بحسب ما علمناهم ولا علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم
مما هم عليه فان كان ظلمهم فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون

فاظهر الله لك ما قلنا لهم الا ما اعطتنا ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان
نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا انا نقول قلنا القول منا ولهم الامتثال وعدم الامتثال
مع السماع منهم انتهى وقال في موضع آخر فليس للحق الا ما اعطته الوجود على حسب مقتضى الاعيان
قول هذه الكلمات واشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات عندهم منفكة عن الوجود
في الاعيان فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة فرقا يعتد به كما مر فان البرهان ناهض على
استحالة تقدم الوجود على الماهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء اعتبر
تقدمها مجردة عن الوجود ثبوتا عليا او ثبوتا خارجيا لكن يجب ان يعلم ان الاشياء الكثيرة مذكورة
موجودة بوجود واحد على وجه بسيط وقد توجد بوجودات متعددة متكثرة حسب تكثر الحيثيات المفهوم
المحصل النوعي واذا قيل كذا موجود في الخارج او في الذهن اريد به الوجود التفصيلي لانه الوجود
الذي يخصه تلك الماهية ولا يتحد معها فيه غيرها فاذا قيل وجود الفرس اريد به الوجود الذي يكون الفرس
بالفعل فرسا متميزا عن الانسان والفيل والبقر وغيرها واما الوجود البسيط الاجمالي الذي انه
يصدق عليه مفهومات هذه الانواع كلها متحدة بعضها ببعض في ذلك الوجود مع تغاير ما في
المفهوم فذلك الوجود غير منسوب الى شيء من تلك المعاني والحقائق بانه وجوده اذا الفرس
جار بانه اذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط
العقلي الذي يقع فيه مع ذلك الشيء اشياء كثيرة فاذا تقرر هذا فنقول ان الذي اقيم البرهان
على استحالته هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود اصلا سواء كان وجودا تفصيليا او وجودا اجماليا
واما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به يصير امرا متحصلا بالفعل متميزا عما سواه فلا استحالة فيه

بل الفص

بل الفص البالغ والكشف الصحيح بوجهانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء اذا قالوا ان الاعيان الثابتة
في حال عدميتها اتصفت كذا او حكمها كذا فاراد وابعدمها العدم المضاف الى وجودها الخاص
المتفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لان وجود الحق تعالى ينسحب بها كلها لان
تلك الاعيان من لوازم اسماء الله تعالى ولا شك ان اسمائه تعالى وصفاته كلها مع كثرتها
وعدم احصائها موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن شيء بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجود انها العينية
بل المسلوب عنها في الازل هذا النحو الحادث من الوجود وبهذا يحصل فرق تام ودون بعيد بين
مسلك المتصوف ومسلك الاقزال وقد اسلفنا لك في تقاسيم صفات الله واسمائه ترجما
من هذا الباب وتلميحا الى معرفة عالم الاسماء وان ذلك العالم عظيم جدا وسينكشف لك
هذا المنهج قريب المنهج من مذهب من راى من الاقدمين ان علم الباري بالاشياء قبل وجودها
عبارة عن عقل بسيط ازلي ومع بساطته وازليته ووجوبه الذاتي هو كل الاشياء على وجه اعلى
وارفع واشرف واقدس اذ كما ان للاشياء وجودا طبيعيا في هذا العالم ووجودا مثاليا اذا كان
جزئيا في عالم آخر ووجودا عقليا كليا في عالم فوق الكونين فلك لها وجود اسمائي الهي في مقعد
ربوبي يقال له في عرف الصوفية عالم الاسماء **فصل** في حال ما ذهب اليه الاظلاطونيون
القائلون بالمثل العقلية والصور الالهية وحال ما ينسب الى فرفوريوس واتباعه من اتحاد
العاقل بالمعقول اما مذهب القائلين بالمثل فهو وان كان مذهبا منصورا عندنا حيث
ذهبنا عنه واحكمنا برهانه وشيدنا اركانه ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلي
المذكور في السفر الاول من هذا الكتاب لكن في حمل تلك الصور مناطا للعلم الازلي الالهي

السابق على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور
متاخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذواتها فكيف يكون هي بعينها علمه تعالى بالاشياء في ازل
الازال وايضا هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية ينقل الكلام الى كيفية علمه تعالى
بها قبل الصدور فيلزم اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيرا من الاشياء قبل تلك
الاشياء بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك الاشياء لم يكن هو كمال والاصول الماضية الحقة
المتكررة تبطل هذا وامثاله واما المنسوب الى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تاخر
عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ كالشفا
والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقي كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات
وتلك كتب غيرها كالكتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغير
هؤلاء من الاحقاب وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي
بالامر عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وحقيته ودقته ولطافته فليراجع
الى ما هناك حتى يظهر له علو مرتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان
يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشدة غور في التفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء

فصل في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى فيقرره على ما يستفاد
من كلام الشيخ في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما
يستفاد من السماء وهيئاتها واشكالها الخارجية بالحس والرصد صورتها العقلية وقد
الصورة المعقولة ما تحققه عن المحسوسة بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشأها البناء

اولا في

اولا في ذهنه بقوة خياله ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فلتلك
وجودها العلمي ما يخالفه من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي وقد مر في مباحث الكيفيات
النفسانية من الفلسفة الاولى ان جنس العلم الذي من جملة اقسامها وانحائها ينقسم الى انفعالي
وفعلي منه ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج والانفعالي بعكس ذلك سواء كانت السببية
سببية تامة استقلالية او لا فعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد بناءه من قبيل القسم الاول
لكنه ليس سببا موجبا تاما بل يفتقر في ذلك الى قابل وآلة ووضع خاص وزمان خاص وشرائط
اخرى منقول نسبة جميع الامور في هذا العالم اليه تعالى نسبة صنع الصانع المختار الى القسم الصناعية
ونسبة تصنيف الكتاب المحكم الى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية بان يكون
مجرد تصوره وتدبره كافيا لحصول صنعه او تصنيفه في الخارج فصدور الاشياء عن الباري عز اسمه
في الخارج بانها عقلت او لا فصدرت وتعقله تعالى اياها ليس بانها وجدت او لا فعقلت
لان صدورها عن عقله تعالى لا عقلها عن صدورها فقياس عقل واجب الوجود للاشياء قياس امكاننا
التي نستنبطها اولا ثم نوجدها من جهة ان المعقول منها سبب للموجود في الجملة مع وجوه من الفرق
كثيرة فانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية الى انبعاث شوق
حاصل بعد تصور الفعل وتخيله والى استخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية طبيعية كالعضلات
والرباطات والايدي والارجل وخارجية غير طبيعية كالفاس والمنجل والقلم والمداد وانفعال
مادة صالحة لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الايجاد والفاعلية كما انه تام الوجود
والتعقل اذا تمام امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقوله وكلامه الذي هو تابع لارادته

الذاتية هو تعقله للاشياء فيكون نسبة الاشياء في الخارج تابعة لمعقولها الذي هو عبارة عن قوله
وتلك الصور العقلية هي كلمات الله التامات التي لا تنفد فالكتاب الالهي المنزل نسبة على هذا
المقصود بابلغ وجه واحسنه حيث رتب وجود الاكوان الخارجية على قول الله وكلامه العقلي
المطابق لها المرتب على ارادته الازلية الذاتية وسنحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرق
ان شاء الله تعالى وربما يستدل على كون علمه تعالى بالاشياء بالصورة الحاصلة في ذاته تعالى
بانه يعلم ذاته وذاته سبب الاشياء والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء
فذاته تعالى يعلم جميع الاشياء في الازل لكن الاشياء كلها غير موجودة في الازل بوجود اصيل
فلو لم تكن ايضا موجودة بوجود على غير اصيل لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم
سواء كان نفس التعلق والاضافة او صورة موجبة لها والتعلق بين ذات العالم او صفته
وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق
العالم بانواعه في الازل والا لزم قدم الحوادث بقي كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند
الباري قبل وجودها الخارجي فذلك اما بان تكون منفصلة عن الواجب تعالى فيلزم المثل الافلاطونية
واما بان تكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محال او بان تكون زائدة
على ذاته لكنها متصلة بها مرتسمة فيها وهو المط واورد عليه بانه منقوض بالقدرة الالهية
الازلية لانها ايضا صفة ذات تتعلق بالمقدورات ولا شك ان قدرته تعالى شاملة لجميع الاشياء
مبدعها وكائنها اذ الكل صادرة عنه اما بوسط او بغير وسط فلا بد ان يكون للكونات وجود
الازل باعيانها لا بصورها العلمية لان ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية فقط لكن

وجود

وجود الحوادث في الازل محال فظهر النقض لجريان الدليل وتخلف المدلول واجاب بعض الاذكياء
عن هذا النقض بان مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقا بل يكفي فيها الوجود التقديري
اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم قال لما استشعر انهدام اصل الاستدلال بما ذكره فالوجه ان نبين
ان النسبة وان لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكنه تحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف
المعلوم عند العالم وتميزه والمعدوم الصرف لا انكشاف له ولا تميز اقول اما اصل الاستدلال
فيرجع
يرجع اليه واما النقض بالقدرة فيكفي دفعه بان القدرة وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها
حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نم تخلف الحكم في القدرة الازلية اذ كما لا يلزم في العلم وجود
المعلوم بعينه في الخارج بل يكفي وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجي بل وجوده بصورته
وذلك الوجود الصوري كما انه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه تعالى كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين
بارتسام صور الاشياء في ذاته بان تلك الصور كما انها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة عنه تعالى
واما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب ففي غاية الركاكة من وجوه فاولها حكمه بان النسب والاضافات
لا وجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير وليس كذلك كما علمت في مباحث مقولة الاضافة من ان لها
حظا من الوجود الخارجي وان لم يفرضه فارض وثانيها انها وان لم تكن من الموجودات العينية لكنها
من الانتزاعيات التي تستند عن وجود الطرفين وثالثها حكمه بالفرق بين العلم الازلي والقدرة
الازلية بكون احدهما يستدعي التعلق دون الآخر فحكم بحت لما سبق من ان صفاته تعالى الحقيقية
كلها حقيقة واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قياس قدرته تعالى على قدرة الانسان فان القدرة
فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية وفيه تعالى نفس الايجاد والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما

بالكمات واحد من غير تفاوت **تنبيه واشارة** ان خلاصة ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات
الشفا ان الواجب تعالى يعقل الاشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته
اما مقومة بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو محال واما عارضة لها ان يعقل الاشياء
فلا يكون واجب الوجود بحقيقته وهو ايضا محال ولو لا وجود من خارج لم يكن موجودا بالفعل ويكون له حال لا عن
ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه اذ قد تبين ان
كل ما يعرض له امر من خارج فلا بد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين شيء
هو به موجود بالفعل وشيء هو به بالقوة وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه
يفتقر في تحققه الى جزئه وايضا كل ما يعرض له شيء لا من ذاته بل من غيره فيكون فيه ما بالقوة فهو لا محالة جسم
او جسماني والواجب ليس كذلك فيبطل من هذه الاصول كون عاقليته مستفادة من غيره او حاصلة
بعد ما لم تكن ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث تغيرها عقلا ما
متشخصا فيكون لكل واحد منها صورة اخرى على حدة ولا شك انها متضادة متفاسدة غير باقية
بعضها مع بعض فيكون ذات الباري محلا للمتغيرات والمتضادات فيكون آلة العالم مادة
جسمانية تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا وايضا من وجه آخر هذه الفاسدات اذا ادركت
بصورها الكونية او بما يطابقها من جهة شخصيتها وغيرها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا
الوجه تعقلا بل احساسا او تخيلا فيكون القوة المدركة لها قوة حساسة او قوة خيالية اذ قد ثبت
في موضعه ان المدرك في درجة الوجود كالمدرك فالصورة المحسوسة او المتخيلة لكونها شخصية متجزية
فلا بد ان تدرك بآلة جسمانية متجزية فلا بد ان يدرك الواجب تعالى على نحو آخر غير الاحساس و التخيل هذه الاشياء هو

وانما

ونحوهما كالعقل المتغير وكما ان اثبات كثير من الافاعيل له تعالى بلا وسط نقص لكمال اثبات كثير
من المعقولات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من العجائب التي يجمع تصورها الى لطف فهمه
واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدء كل شيء موجود عقل اوايل الموجودات عنه وما يتولد
عنها ولا شيء من الاشياء الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا ان يكون هذه الاسباب
تنادي بمصادرها الى ان توجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم
ضرورة ما تنادي اليها وما يتبعها من الازمنة وما لها من العوارض لانه ليس يمكن ان يعلم ذلك ولا يعلم
هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية وقال ايضا ولا تظن انه لو كان للمعقولات عنده
صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته كيف وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته
ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعده ذاته معلول عقله لذاته على ان المعقولات والصور التي له
بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي
يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا متقدم ولا متاخر
في الزمان فلا يكون هناك اشتغال في المعقولات قال فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الكامل
والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان فبقي لك
النظر في حال وجودها معقولة انما تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها
وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في مقطع الربوبية او من حيث
هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في انها كانت فيكون ذلك العقل

او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه

ويعقل الاول من ذاته انه مبدء لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان الاول مبدء له

فهو يفيض عنه ثانيا هو بلا واسطة بل يفيض عنه وجهه اولا وما المعقول منه انه مبدء له بتوسط ولكن الحال في وجود تلك

المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي

والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء معلولات الاول فيدخل في جملتها

الاول يعقل ذاته مبدءا له فيكون صدورها ليس على ما قلناه من انه اذا عقل خيرا وجد لانها

نفس عقله للخير او بيّن الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت ولك الى ما لا نهاية فهي نفس عقله للخير

فاذا قلنا لما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل آخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلت فانا نكون

كانا قلنا لانه عقلها عقلها او لانها وجدت عنه وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات

اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود

حكم الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة

في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من الحال فينبغي لك ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة

وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ما تحققه مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي

علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه

فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة من شانها ان تعقل وان يفيض عن الشيء صورة معقولة

من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدءا لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول

كما هو مبدء لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة والمستقبلة

لينفع

لينفع لك ما ينبغي ان يفتح انتهى ما ذكره وفيه امور سقيمة شريفة وامور متزلزلة وكل ما يستقيم فيه

ويصح من المقدمات التي يستنتج منها كون الاول عاقلا للاشياء قبل وجودها وان الموجودات

حاصلة عنده تعالى بصورها العقلية قبل وجودها فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية

وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من كون عقله تعالى لذاته علة عقله لها

وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية وانها صادرة عنه تعالى على الترتيب السببي والمسببي وان

حيثية كونها معقولة له تعالى بعينها حيثية صدورها عنه بلا اختلاف جهة وانها ليست مما عقلت

فوجدت او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت موجودة وان كمال الاول

وتجرده في ان ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لا في نفس حصولها له فعلوه وتجرده بذاته

لا بتلك الصور العقلية الى غير ذلك وكل ما يسلك بها طريق الارتسام فهي منزلة كما ستعلم فيما بعد

ثم من العجب ان الذين جاءوا بعد الشيخ وحاولوا القدح في هذا المذهب لم يقدروا على

لم يأتوا بشيء الا وقد نشأ من قلة تدبرهم في كلامه او من قصور فراكيهم وادراكاتهم او من عدم

خوضهم في الاصول الحكمية كما ينبغي فمنهم ابو البركات البغدادي حيث في كتابه المسمى بالمعتبر

قوله لو كان علة مستفادا من الاشياء لكان لغيره غرض في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا

للاشياء فان فاعليته لا تتم الا بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله غرض في تتميم ذاته وذلك

فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكان هذا الكلام بطل فكذا ما قاله اقول وجه اندفاعه كما اشرنا

اليه الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد تطلق ويراد بها نفس الاضافة المتاخرة عن وجود الطرفين

وقد تطلق ويراد مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات

الكمالية له تعالى الا باعتبار مباديها المتقدمة على الاضافة فكما ان فاعليته تعالى الحقيقية لا يتوقف
على وجود الفعل لان وجود الفعل متوقف عليها والا لزم الدور فوزان ذلك في علمه ان المعلوم
تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومن القادحين في هذا المذهب الشيخ قطب الدين شيخ اتباع المشرقيين
المحيي لرسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في الشرح السابع من الهيات كتابه
المسمى بالمطارحات قولهم ان ذاته محل لاعراض كثيرة ولكنه لا انفعال عنها انما ذكروه ليظن بالجاهل
فيه معنى فانه يوهم ان الانفعال لا يقال الا عند تجدد كما يفهم من مقولة ان ينفعل وهذا لا يفهم فانه
وان لم يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض ولكنه يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول
كما سبق ان الفعل بجهة والقبول بامر اخر ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتا تكون محلا لاعراض
ولا تتصف بها وقد تقررت فيها وهل كان اتصاف الهيات بصفات فيها الا لانها كانت
محلا لها انتهى كلامه اقول ما ذكره حق وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها الا من اجتماع الفعل
والقبول بمعنى الانفعال التجددي الاستعدادي دون اجتماع الايجاب ومطلق القبول فان
المع الصادر بايجاب العلة واقتضائها اذا كان وجوده في نفسه بعينه وجهة العروض كما هو شان
الاعراض فحيثية صدور مثل هذا المع هي بعينها حيثية عروضه لموجبه التام ومقتضيه لانه لم يوجب
الا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك الموجود الارتباطي فاذن لو كان خلل
في كون اوايل الصوادر عنه تعالى اعراضا لكان من سبيل اخر لا من محالية اجتماع الفعل والقبول
ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم الهيات البسيطة مع انه قد حقق القول فيها بانها
غير مستندة الا الى تلك الهيات لا الى جاعلها فهي هي الا فاعلة لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله

كيف يصدق

كيف يصدق عاقل الى اخره تعريض بهم حيث قال في التحصيل ذاته تعالى وان كانت محلا
لاعراض كثيرة ولكنه لا انفعال عنها ولا يتصف بها ومراده انه لا يتاثر فلان اكثر ما يطلق لفظ الاتصاف
انما هو في الاعراض التي يتاثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه
باللون والطعم وساير الاعراض وكالنفس في اتصافها بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال
العقل الفعال مثلا في حصول الاحوال والاثار الصادرة عنه من جهة الفاعلية والايجاب وكذا الامتناعات
العارضة له الى المعلولات المتاخرة عنه فان اريد من الاتصاف مطلق المعروضية والملحوقية
فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المعنى المقصود ولكنه لا فساد في تحققه ههنا وان اريد ما يصير
الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس بلازم فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم وقال
فيه ايضا واذا لم يكن تعقله زائدا على ذاته وليس ذاته الا ذاته وسلب المادة كما يعترفون به فيكون
مبدء الصورة في ذاته اما ان يكون على ما نقل انه اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون
العلم تابعا لكونه لازما غير مهية فيتقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه
فيبطل قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا الوضع انما هو معلول للزوم
اللازم عنه انتهى اقول هذا المذكور ايضا يشبه المواخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان
قولهم علمه تعالى بذاته علة لعلمه بلازمه ليس يقتضي ان يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشا
العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكروه من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها
ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم ان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بلازم
ذاته في الواقع وان كان لزومه بتوسط هذا العلم فان لازم اللازم ايضا لازم وهي حال الصور

العقلية الحاصلة في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والاشياء الخارجية من لوازم علمه تعالى بتلك الاشياء
فيكون هي من لوازم لوازمه تعالى بل هي عين لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي
متغايران في الهوية والحقيقة مختلفان في نحوي الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم علمه بذاته
علة لعلمه بلوازم ذاته اعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها ثم انه لما استشعر بهذا
الدفع قال واما ان يقال ان حصول صورة في ذاته متقدم على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصورة
المقارنة ما وجد اللازم المباين فح ليست ذات الواجب علة لوجودها مفيدة للوازم المباينة
بل هي مع صورة اخرى اقول هم يلتزمون ذلك ولا يفيد ذلك اثبات العقل من حيث ان
بناءه على انه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل
او نقول اولا ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصرا في هذا المسلك بل المسالك على اثباته وثانيا
كثرة متعددة وثانيا ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صور الاشياء الخارجية وليس
كل واحدة من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور اي معلول كان بل كل واحدة منها جهة
لصدور ما يطابقها ويماثلها على الترتيب وثالثا انه اذا دل البرهان على حصول صور المعلولات
قبل ايجادها في ذاته تعالى فلا بد من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم وكذا هيئتها
وكيفيتها الخارجية على وفق هيئتها وكيفيتها الصورية والا لكان العلم الازلي مطابقا للمعلوم فيكون
جهلا وهو ممتنع بالضرورة ثم قال ثم ان الصورة الاولى سواء تقدمت على اللازم المباين او كانت
غير متقدمة ولا متأخرة لما حصلت في ذاته تستدعي جهتين في ذاته ولا يصح ان يكون سلب المادة سببا
لخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان الغير المتربع لحصول صورة فيه حتى يكون قابلا للصورة

ذاته

ذاته وفاعلها السلب وحده او السلب مع ذاته فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته
اذا كان الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجع الى الحصول والفعل ومحال ان يكون الجهة السلبية
اشرف من الذات الواجبة اقول اما قوله ثم ان الصورة الاولى الى قوله تستدعي جهتين في ذاته
اعادة لما سبق منه انه يلزم من حصول صورة في ذاته تعالى اختلاف جهتي الفعل والقبول و
واما قوله فلا يصح الى آخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم او وجده
في كلام بعض اتباعهم ومقلديهم وبناه على ما توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتأخر عنه شيء
لاحق به سواء كان التأخر لازما ام لا وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له ام لا وليس ذلك كما
توهموه حيث لم يعلموا ان المقتضي للشيء والمفيض عليه ليس فاقدا له خاليا عنه بالحقيقة حتى
طرء عليه وجدان شيء بعد فقدانه عنه بعدية ذاتية او زمانية ليلزم عليه الامكان الذاتي او
القوة الاستعدادية بل الشيء من حيث موجده اتم واكمل منه من حيث نفسه كما حققنا
سابقا وهذا اصل شريف لم يظفر به الا قليل من الاصفياء ثم قال وايضا الصورة
الاولى اذا كانت مع ذات الاول علة لحصول اللازم المباين الذي هي صورته وعلة
ايضا لحصول صورة اخرى في ذات الاول فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة واحدة وجهة
واحدة يفعل فعلين مختلفين ثم يكون منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة الاستكمال بحصول
صورة ثانية اقول اولا ان ما ذكره منقوض بكون العقل الاول سببا لحصول العقل الثاني
والفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين
وكم ما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به ههنا وثانيا بالحق وهو ان الصورة الاولى كما يصدر الاول

ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى والا لكان الجميع مثل العقل فاذن كل ما سوى الاول لا يخلو من جهة
كمال ونقص فبكل جهة يلزم منه شيئ آخر الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس ثم قال ثم يكون
الواجب منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية والصورة وان
اعتذر وبانها وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود
في ذاته لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالا له كيف وعندهم ليست الصورة
موجبة لنقص فيه واذا لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصا ومن النقص
تكمل وكل متكمل من جهة ما هو متكمل اشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل اقول قد علمت ان هذه
الصور عندهم ليست كمالات لذاته والعلم الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته
ولا فرق بين صدور هذه الصور عنه تعالى وصدور سائر الاشياء الخارجية في كونها مترشحة
عن ذاته تعالى متاخرة بوجودها ووجوبها عنه تعالى ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية
لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين كون الشيئ بالقياس الى جهة ممكنا وبالقياس الى
موجده واجبا فكل من تلك الصور وان كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن
لا يلزم من ذلك امكان وجودها له تعالى فان معنى كون الوجود ممكنا ان له جهة زائدة عليه كان
حاله بالقياس اليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك ان يكون حاله اي حال ذلك الوجود في نفسه
او بحسب الواقع او بالقياس الى موجده وان كان غير منفصل عن موجده ذلك الحال اعني الامكان
وبالجملة وجود تلك الصور ليس من القوة ونقص عن الواجب تعالى كما ان عدمها عنه ليس قصورا
له وفقدانا عنه بل كماله ومجده انما يكون على وجه يصدر عنه تلك الصور وليس كماله ومجده بوجودها له

كما ليس

كما ليس بوجودها في انفسها فاذن كماله ومجده بذاته لا بشيئ آخر وهذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مرة
منها قوله في التعليقات ان فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدءا لها ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه
فاما ان يكون وجودها فيه منه مؤثرا في تعقله لها او لا يكون مؤثرا فان كان مؤثرا كان علة لان يعقلها
الاول لكن علة وجودها هو ان الاول عقلها فيكون لانها عقلها الاول عقلها او لانها وجدت عنه
وجدت تعليق آخر ان كان وجود تلك المعقولات علة لان يعقلها الاول ثم نقول
ان عقل الاول لها علة لوجودها كان كانه يقال لانها وجدت عنه وجدت عنه وان كان
تعقل الاول علة لوجودها ثم يصير وجودها علة لان يعقلها كان كانه يقال لما عقلها عقلها وكلا
الوجهين صح وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها له نفس موجودها عنه تعليق آخر الاول لا يفيد
علم الموجودات من وجودها فانه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه فعقله لذاته عقل لها اذ هي
لازمة له وهو يوجدها معقولة له لا يوجدها ويكون من شانها ان تعقل تعليق آخر فان قال قائل
انه يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم اما ان يعلمها عند
وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فان قوله ذلك صح لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون
هذه الموجودات معقولة له هو نفس كونها موجودة وهو يعلم الاشياء لا بان يتصدى فيعلمها كما
نحن نعلم الاشياء من حصولها بل حصولها هو علمه بها وعلمه بسيط ثم قال وفي الجملة اثبات
الصور في واجب الوجود قول فاسد ومعتقد ردي ويوجب له تكثر الذي يفيده الصور ليس
ذاته بشيئ اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة واحدة تعقل وتفعل
فيلزم عن ذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة انتهى ما ذكره اقول قد علمت

ان واجب الوجود مبدء لكل الاشياء ومبدء وجوب وجودها واذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط
فذلك السبب المتوسط ايضا ناشئ منه فالجهات الفعلية كلها منبعثة عنه بكل شرف وشرع وفيض من
شرفه فلا يفيده شيئا اصلا كيف ووجود الاشياء عنه اوله ليس بزيادة كما لا لم يكن حاصلا له
في ذاته بذاته وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات
واطلاق القبول ههنا ليس بمعنى الانفعال والتاثر ولا يلزم من ذلك بدوم قاعدة اصلا نعم لو التزم
احد تجويز ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من القواعد
مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوة الحس المشترك والخيال وكذا الوهم
والحافظة فان شان الحاس القبول الانفعالي وشان الحافظ الضبط وكتعدد قوة الرؤية
والبيوسة وقوة التحرك والتحريك وكذا الاساس والتحريك ومثل قاعدة تركب الجسم مما هو جسم من
الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو به بالفعل وهو كونه جوهرا ذا بعد وعلى امر هو به بالقوة
وهو قابليته للاشكال اعني واما اثبات عينية الصفات الالهية لذاته فظ نقه غير منحصر في انها
لو كانت زائدة لزم كون شيء واحد فاعلا وقابلا لما علمت حاله في بحث الصفات بل لما بينا
وقررناه هناك الا ترى ان له اضافات كثيرة الى الاشياء على الترتيب ولا يلزم من ذلك تعدد
جهتي الفعل والقبول وفي الحكمة ليس ولم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود في القول
والارداءة في الاعتقاد بما اورده المنكرون له القادحون فيه الى زمانا هذا مع طول المدة
وشدة الانكار الا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم ومن القادحين المصرين في الانكار لهذه الصور
بعده المحقق الطوسي في شرح الاشارات مع انه قد شرط في اول قسم الطبيعي والالهي ان لا يخالف الشرع

في اعتقاده

في اعتقاد ذاته وليته لم يخالفه ههنا ايضا وملك الشرط اذ كان انفع له الى ان يفتح الله على قلبه
ما هو الحق والصواب قال متصديا لتبيين مفاسد القول باثبات الصور في ذاته من انه لا شك
في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى وبانه لا يوجد شيئا مما
يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمثل
القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا
تلك المحالات حذرا من التزام هذه المفاسد اقول اما الزامه المفسدة الاولى من كون ذات الباري
على التقدير المذكور فاعلا وقابلا ان اراد بالقبول مطلق العروض اللزومي فلا يظهر فساده ولم يتم
دليله على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به الانفعال التجددي او كون العارض
المعروض مما يزيد كمالا وفضيلة في عروضه فيكون المستفيد اشرف من ذاته وامور وافضل وان اراد به
غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ينظر فيه فان لزومه غير بين ولا مباين والعجب ان الشيخ ذكر
في مواضع كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات مختلفة ان جهتي الفعل والقبول في لوازم
الاشياء غير مختلفة ولا متعددة منها قوله لا يصح ان يكون واجب الوجود بذاته قابلا لشيء فان
القبول لما فيه معنى ما بالقوة فاما ان يكون تلك العوارض توجد فيه من ذاته فيكون اذن قابلا
كما انه فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه لا يكون ذاته

موصوفة بتلك ح

موصوفة لتلك الصفات لان تلك الصفات موجودة فيه بل لانه هو وفرق بين ان يوصف جسم
بانه ابيض لان البياض يوجد فيه مع تمايز وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما
وجد فيه لانه هو لو كان كذلك في الجسم واذا اخذت حقيقته الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة
استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث قابل فاعل وهذا
الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقايقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم
على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك
والمركب يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك كثرة قال وكل اللوازم هذا حكمها ومنها قوله البسيط
ليس فيه استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد في الشيء امر يتهيأ به شيء عن شيء لم يكن ويكون استعداده
لقبول ذلك الشيء مقدما على قبوله بالطبع ومنها قوله النفس الانسانية لا يصح ان تكون فاعلة للمعقولات
قابلة لها بعد ان لم تكن فان شيء ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد فاما الشيء الذي
حقيقته ان يلزمه المعقولات دائما فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ومنها قوله الذي يتقبل المعقولات
لا يصح ان يكون فاعلا لها لانه لا يصح ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا
فانه يسبقه معنى ما بالقوة اقول قد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على اكثر الناس ان منشأ
التركيب في شيء من جهة عروض عارض له ليس الا سبق معنى القوة سبقا زمانيا او سبق معنى الامكان
سبقا ذاتيا والاول يوجب التركيب الخارجي والتعدد في الوجود كعروض البياض للجسم والثاني التركيب
والتعدد من جهتها
فالفاعلي هو الصورة وما يجري مجراها والقابلي هو الهيولى وما يجري مجراها والانفعال من جهتها والفاعلية
يوجب التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للماهية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة

الماهية

الماهية واما اللوازم الذاتية فليست الذات ذات اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها فليس لها
من جهة ذاتها امكان تلك اللوازم بل ايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهة الامكان والوجوب كما
لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال واما الزام المفردة الثانية من اتصافه بصفات حقيقية
فهو غير لازم وانما يلزم لو كان تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته او يزيد في وجوده وجوده بل
وجوده تعالى غير متناهي الشدة ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه وشراشر
وجوده واليه الاشارة بقولهم ان ذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور لكنه لا يتصف بها
ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علة الاول ومجده بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه
الاشياء معقولة فيكون علة ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا
المعنى بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها
او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدءا للوازمه اي معقولاته
بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل
عنها او يتكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لانه محلها او يتكمل
والحاصل ان الواجب تعالى يجب ذاته بذاته ذات تلك اللوازم لا انه بسبب تلك اللوازم
ذات تلك اللوازم فعاقليته للاشياء لم يحصل له بسبب الاشياء ولا ايضا بسبب صور عقلية
بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته في اي مرتبة كانت بلا ملاحظة شيء
آخر معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء فكونه عاقليته للاشياء مما لا ينفك عن حصول صور الاشياء
له معقولة وهذا مما فيه غموض ولطافة يقصر عن دركه اكثر الاذهان كيف ومن ادرك هذا فان عليه

ادراك العلم المقدم على الايجاد سواء كانت المعقولات التفصيلية صورا ذهنية كما هو راى
المشائين او خارجية كما هو راى الافلاطونيين ومن لم يذق هذا المشهد لا يمكنه التخلص
عن لزوم جهة الامكان في واجب الوجود على كلا المذهبين كما يظهر بالتامل وقد اشير الى
هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشياء عنه
ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها له وقوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول
لا وجود موجود من شانه ان يعقل او يحتاج ان يعقل وقوله اضافة هذه المعقولات اليه اضافة
محضة عقلية اى اضافة المعقول الى العاقل فقط لا اضافة كيف ما وجدت اى ليس من حيث
هى وجودها في الاعيان او من حيث هى موجودة في عقل او نفس او اضافة صورة الى مادة او عرض
الى موضوع بل اضافة مجردة بلا زيادة وهو انه يعقلها فحسب اقول والعجب من الشيخ وتحقيقه
هذا المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والانكار على ما ينسب الى فرفوريوس من القول
باتحاد العاقل بالمعقولات مع ان هذا التحقيق الذى ذكره ههنا وفي مواضع اخرى مما يقتضى
صحة القول بالاتحاد فان وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها وكيون اضافتها
اليه تعالى اضافة بسيطة لا اضافة شيء له وجود غير كونه مضافا فذلك مما يوجب ان لا يصير
بين العاقل ومثل هذا المعقول تغاير في الوجود والانفصال فضلا عن امكان المغايرة والانفصال
فلا بد ان يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان في تعقل هذا الاتصال وكيفيته
صعوبة على غير المكاشف تعليق آخر كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بانه ملزم
عنه وجودها هو مبدء لوجودها عنه وليس يحتاج الى علم آخر به يعلم انه مبدء لوجودها عنه تعليق آخر

وجود

وجود هذه الصور التى عنده عنه نفس علمه بانه مبدء لها فهذه المعقولية هى نفس هذا الوجود
وهذا الوجود نفس هذه المعقولية تعليق آخر لو كان يعقل ذاته اولا ثم يعقلها مبدءا للموجودات
لكان يحصل ذاته مرتين تعليق آخر الاول يعقل ذاته على ما هى عليه لذاته مبدء للموجودات
فانها لازمة له عقلا بسيطا وليس يعقل ذاته اولا ويعقل انه مبدء للموجودات ثانيا فيكون
عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول كاعتبار
تعقلنا نحن فانا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما وبقياس واعتبار فنعقل اولا
انه موجود ونعقل ايضا انه مبدء للموجودات بقياس ونظر ونعقل ايضا انا عقلنا ذلك
بعقل آخر وليس في تعقل الاول هذا الحال تعليق آخر لا محالة انه تعالى يعقل ذاته ويعقلها
مبدء الموجودات فالموجودات معقولات له وهى غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدء
لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته الى غير ذلك
من تحقيقاته وافاداته تعليق آخر ليس علة الاول ومجده هو ان يعقل الاشياء بل علوه ومجده
بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التى هى
المعقولات وذلك الامر في الخلق فان علوه ومجده بانه يخلق لا بان الاشياء مخلوقة فعلوه
ومجده اذن بذاته انتهى واما المقدمة الثالثة من لزوم الكثرة في ذاته فلك ان تحقق
كانت بعد الذات وعلى ترتيب الاول والثانى والثالث وهكذا الى اخصاها لم يصح
شيء وحدة الذات ولم يتلم بها الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدءا للكثرات التى
بعدها وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور في مواضع من كتابه بما حاصله ان هذه الكثرة

انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا يلزم بها وحدة الذات الا ترى
ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته الحقة لكونها صادرة عنه على الترتيب
العلة والمعلول فلك معقولاته المفصلة الكثيرة انما ترتب عنه على وجه ترتقي اليه وتجتمع فيه
في واحد محض فهو مع كثرتها اشتملت عليها احديته الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد
كما اشار المعلم الثاني في قوله واجب الوجود مبدء كل فيض وجود ظاهر على ذاته بذاته فلا يلزم
الكثرة فيه فهو بنيال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته وتجدد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل في وحدة وانما لزوم المفسدة الرابعة من كون الثم غير مباين لذاته ان اراد بعلم
المباينة الحلول والقيام فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على القائلين بكون علمه تعالى انما
هو بالصور القائمة بذاته تعالى مع مغايرتها له وان اراد به كون صورة الثم الاول متحدا
بالواجب تعالى بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورة
الثم الاول عين الواجب لتقدمت عليها صورة اخرى والكلام عائد فيها ايضا وهكذا يلزم
مع خلاف الفرض التسلسل في الصور المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي
وكتب اتباعهما كتحصيل بهمنيار مما حاصله ان صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين
معقوليته فذلك مسبوق بعلمه تعالى واما صدور ما وجوده عنه تعالى نفس معقوليته له فلا يحتاج
صدوره الى ان يكون مسبوقا بعلم آخر لان وجوده عقل فلم يفتقر الى عقل آخر قال الشيخ
في التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة
يكون نفس وجودها عنه نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتيب لاحدهما على الآخر فيكون عقله

نفس ذاته فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته
و بعد علمه بذاته صح

لها مايز

لها مايزا لوجودها عنه فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فاذن من حيث انها موجودة
معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة كما ان وجود الباري ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور
المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها والا لكانت معقولات
اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور وهكذا
الى غير النهاية فانه يجب ان يكون قد عقلت اولا حتى وجدت او يكون انها عقلت
لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها فيلزم ان يكون علة معقوليتها
معقوليتها وعلة وجودها وجودها تعليق آخر ان كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها
يجب ان تكون موجودة عند عقليته لها فان المعقول يجب ان يكون موجودا واذا كانت
موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضا عقليته لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية فيجب اذن
ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه تعليق آخر الصور العقلية اما ان توجد عنه بعد
ان تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة لانها ان لم تكن موجودة لم تكن معقولة فان
ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة ان تتقدمها عقليته لها وكذلك الى غير النهاية
اذ الكلام في ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة له وهي ايضا من لوازمه فيكون قد عقلت
هذه ايضا بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل الامر تعليق آخر
اذا قيل انما وجدت هذه اللوازم لانها عقلت وعقليته لها التي هي سبب وجودها من اللوازم
لزم السؤال فيقال فلم وجدت وبواسطة اي شيء فيقال انما وجدت لانها معقولة فيتسلسل
الامر تعليق آخر هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته واذا تبع وجودها عقليته لها كانت عقليته لها

من لوازمها ايضا فيكون وجود العقلية من عقليتها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما لا نهاية له وانما
لزوم المفسدة الاخيرة من انه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه
فهذا مجرد استبعاد فهل هذا القول من ينكر وجود عالم المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم
الجسماني او وجود عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك ان لا يوجد تعالى شيئا
من الجسمانيات بذاته بل بتوسط الامور العقلية ولا يخلق شيئا من الخلق الا بواسطة الامر فيقال
له اولا ان البرهان هو المتبع لا غير وثانيا ان ذلك العالم اشرف واسبق بالتقدم فلك ان تقول
الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا بابقائه الموجودة بوجوده لا بايجاده
الواجبة بوجوبه فضلا عن ايجابه هي اشرف واقدس من الموجودات المنفصلة عنه فتكون اقدم
تحققا واقرب منزلة عنده تعالى فهي لا محالة احرى بان تكون واسطة في الايجاد لهذه الممكنات
الخارجية ثم من القادحين في اثبات الصور الالهية المنكرين لمذهب الصور من المتاخرين
العلامة الفخري حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام انكسيماندس الملطي من انه قال كل مبدع ظهرت
صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية ثم
قال ولا يجوز في الرأي الا احد القولين اما ان نقول ابدع ما في علمه واما ان نقول ابدع
اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع وان قلنا ابدع ما في علمه فالصور ازلية بازليته
وليس بتكثر ذاته بتكثر المعلومات ولا تتغير بتغيرها انتهى واعترض عليه بوجهين احدهما انه
لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المتقدم اولا وعلى الاول يرد عليه
ان العلم المتقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان

الصور

الصور العلمية قبلها وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها
وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيهما انه يرد عليه ان هذه الصور اما جواهر
او اعراض فان كان الاول لزم ان تكون موجودات عينية لا بد لها من صور اخر للعلم
بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود
بالذات محلها وفاعلا لها والقول بكون الواجب الوجود بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونه
غير متاثر عنها قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء ايضا في ان علم واجب الوجود
باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار
العلم المتقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم كمالي ذاتي غير تابع للغير
والحق تحقيقه كما مر انتهى اقول في كلامه موضع انظار اما قوله ان العلم المتقدم الذي هو عين
الذات كاف الخ ففيه ان هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التي هي من لوازم
ذاته وهو غير كاف في ايجاد الاشياء المباينة الذوات لذات المبدء تعالى فان علمه تعالى
بالاشياء الخارجية ليس موجبا لتلك الاشياء في انفسها ولا الاضافة الايجادية اليها عين
الاضافة العقلية اذ ليس وجودها في ذواتها عين معقوليتها له والا لكانت من اللوازم
المتصلة لا من اللوازم المنفصلة وقد علمت فيما سبق ان علمه بتلك الصور القائمة بذاته تعالى
عين ايجاده لها وان العلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين الموجود المع لم يتحقق في
صدوره عن الفاعل بعلم وارادة ومشية الا علم سابق تفصيلي فلا يتاتى قوله وهذا قول بان
الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها على ان الحق عندنا في هذا المنهج ان الاتحاد والاتاثير في حصول

مثل هذه الصور لانها من اللوازم ولا تاثير للملزوم بالقياس الى لازمه فان كون الذات ذاتا
بعينه كونها ذات هذه اللوازم واما قوله هذه الصور اما جواهر او اعراض فغير متوجه ولا موجه
اذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي او على توهم المنافات بين الجوهر الذهني
والعرض الخارجي والترديد انما يستقيم ويفيد في المنفصلة او مانعة الجمع فنقول هذه الصور
جواهر بها جواهر عقلية بحسب الهوية واعراض خارجية بحسب الوجود فلا يستدعي العلم بها صورة
امر وراء الكل بحسب الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكن ذاته لا تتاثر عنها ولا تفتقر بها كما سبق
تقريره واما قوله السند الاعلى ان علم الباري بتلك الصور ليس علما كماليا بكونه تابعا لفيضان
تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا ان علمه بتلك الصور عين فيضانها عنه لانه تابع لفيضان
تلك الصور وان اراد ان نفس تلك الصور ليست كمالا له تعالى فمنقول من الذي انكر هذا
ومن الذي جعل اللوازم المتاخرة الناشئة عن الذات التامة الواجبية كمالا له تعالى فان هؤلاء
الفلاسفة المثبتين لهذه الصور الالهية يصرحون بان كماله وعلوه تعالى ليس بوجود هذه الصور
بل كماله وعلوه بكون ذاته ذاتا يفيض عنه هذه الاشياء معقولة وان عقله تعالى لذاته يستتبع
لعقله اياها ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات المنفصلة وان كان وجودها غير وجود
هذه الصور اذ العلم بالخارجيات عندهم ليس الا بصور امر وجودها وجود على ادراكه
بخلاف ما ذهب اليه المتاخرون وبعض اتباع الرواقيين كصاحب كتاب حكمة الاشراق وبعض الطرق
حيث جعلوا الامور الخارجية كالاجسام وغيرها صالحة للاضافة العقلية فكانهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة
من ان وجود المعقول بالذات في نفسه ومعقوليته ووجوده للعاقل شيء واحد بلا اختلاف كذا

وجوده

وجود ما هو محسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده عند الحاس شيء واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة
في ان هذه الماديات ذوات الاوضاع المكانية ليست وجوداتها الخارجية وجودا عقليا
بل ولا حسيا كما هو المحقق عندنا فكيف يصح ويجوز كون هذه الصور المادية في انفسها قابلة
لتجريدها وانتزاع صورتها علما ومعلوما وعقلا ومعقولا واما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المتم
في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس بوارد عليهم اذ
لا ينحصر علمه تعالى عندهم في هذه الصور المتاخرة عن الذات الا ترى الى قول الشيخ في اول
الفصل المعقود في بيان نسبة المعقولات اليه تعالى من فصول الهيات الشفا يجب لنا
ان نعلم انه اذا قيل عقل للاول تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه
ليس فيه اختلاف صورة متبرئة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب
النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او تصور حقيقة
ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة
عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانها مبدء كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء انتهى فقوله اذا قيل للاول
عقل قيل على المعنى البسيط وقوله هو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور وقوله فيعقل
من ذاته كل شيء كلها تصريحات وتنبيهات على العلم الاجمالي الكمالي والعقل البسيط لكن
معرفة هذا العقل البسيط في غاية الصعوبة وان ظني بل يقيني انه لم يتيسر فهمه على وجهه لاحد
من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم لاثباته كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى
فهذه جملة من اقوال القادحين في تقرير صور المعقولات في ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع

والاتمام والنقض والابرام **فصل** في تحقيق الحق في هذا المقام وفي اظهار ما كلفه قادحا
في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى ولنعلم اولا ان لا خلاف لنا معهم
في جميع ما ذكروه في اثباتها من الاصول والمقدمات ولا في وجوب ان يكون تلك الصور
المعقولة من لوازم ذاته ولا في كونها قائمة بذاته غير مباينة عن ذاته وانما المخالفة لنا معهم
في جعل تلك الصور اعراضا وفي ان وجودها وجود ذهني ولو لا تصريحاتهم بانها اعراض
لامكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا ولا يبعد ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتاخرين
حيث ان كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كانكسيماليس وغيره خالية عن ذكر
العرضية كما يظهر لمن تتبع ما ثورات اقوالهم اذا تقرر هذا فاعلم ان الذي نعتقده في
ابطال هذا الرأي امور الاول ان لوازم الاشياء على ثلثة اقسام لازم ذهني كالكلية
لمفهوم الانسان والذاتية لمعنى الحيوان ولازم خارجي كالحرارة للنار والحركة للفلك
ولازم للماهية ثم يجب ان يعلم ان لازم الماهية كما انه تابع لها في اصل الماهية كذلك تابع لها في
نحوي الوجود الذهني للذهني والخارجي للخارجي فاذن امتنع ان يكون لاحدها وجود خارجي
وللآخر وجود ذهني وبالعكس اذا تمهد هذا فنقول ان لوازم الاول ان كانت من قبيل
اللازم الخارجي فلا بد ان تكون لكل منها موجودة خارجية وكذلك لو فرض انها من لوازم الماهية
فان جهة الاول تعالى عين انيته سواء قلنا ان للماهية له اصلا او قلنا ان ماهيته عين انيته
ووجوده على اختلاف الاصطلاحين فاذن هذه اللوازم يجب ان تكون بوجود انها العينية
لانه تعالى فجواهرها لامحة يجب ان لا تكون اعراضا ولا جواهر ذهنية بل جواهر عقلية خارجية

فاذن

فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الاول تعالى بقي الكلام في تحقيق الامر
ههنا بان الذوات القائمة بانفسها كيف امكن ان تكون من اللوازم للشيء التي لا يتصور
انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك الثاني ان قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم
التام بالمعلول وقولهم ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بالسبب ليس المراد
من العلم التام بالعلة العلم بماهية العلة الا فيما يكون مجرد الماهية سببا للمعلول كما في لوازم الماهيات
بالمعنى الاخص
بمعنى الكليات الطبيعية ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر ولا العلم بكونها علة
بمفهوم
ولا العلم باضافة العلية لانه على هذين الوجهين يكون العلمان اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول
حاصلان معا لا تقدم لاحدهما على الآخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة اثبات علم الباري
بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد بالعلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التي يكون العلة
علة وليس هي الا نحو خاص من الوجود وقد بين فيما سلف من الكلام ان الجاعلية والمجعولية انما
هي بين الوجودات لا الماهيات وبين ايضا ان العلم بانحاء الوجودات لا يمكن ان يحصل
الا بحضورها وشهودها باعيانها لا بصورها وشبابيها وذلك غير ممكن الا من جهة الاتحاد
من جهة العلية والاحاطة الوجودية فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهة
وجوده الذي هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب وان مجعولاته الصادرة عنه انما
هي انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم
الواجبي بتلك الوجودات ولا بد ان يكون عين تلك الوجودات فمجعولاته بعينها معلوماته
فهي بعينها العلوم التفصيلية لا محالة وهي تابعة للعلم الكلي والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته

في باب العقل والمعقول وفي علم النفس وانما سميناه هذه الوجوهات علما له تعالى باعتبار انها
من لوازم علمه بذاته وان اصطلح احد بان يسمي تلك الاشياء الصادرة عنه تعالى علوما له باعتبار
وجوداتها ومجعولات له باعتبار ماهياتها المتغايرة للوجود لكان حسنا لما فطنه على الفرق بين
ما هو علم الباري تعالى وبين ما هو مخلوق له تعالى فان العلة الفاعلة عرفوها في مباحث العلل بما
يؤثر في غيره بما هو غيره والماهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى واما الوجودات
فقد عرفت من طريقتنا انها من لمعات ذاته وشوارق شمسه الثالث قد تقرر عند الحكماء
كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت ايضا بالبرهان ما يسمى بقاعدة الامكان الاشرف وهو
ان كل ما هو اقدم صدورا من المبدء الاول فهو اشرف ذاتا واقوى وجودا وعلى مسلك اثبات
الصور المرتسمة في ذاته تعالى يلزم عدم تلك القاعدة الحقة اذ لا شبهة في ان الاعراض
ايا ما كانت هي اخس وادون مرتبة من الجواهر اي جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور
جعلوها وسائط في الايجاد مع تصريحاتهم بانها اعراض قائمة بذاته فما اشد سخافة اعتقاد من
اعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي والصقع الالهي خسيسة ضعيفة الوجود
والتي تطابقها وتوازيها من العالم الامكاني حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة تكون اشرف
وجودا واعلى مرتبة وهذا ما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان **ذكر وتنبيه** والذي
افاده المحقق الطوسي في شرح الاشارات بعد ما اورد البحوث والتشنيعات على الشيخ
وذكر ان التعقل لا يلزم ان يكون بصورة زائدة على ذات المعلوم من انه لما كان وجوده تعالى
علة لوجود ما سواه وعلمه تعالى بذاته علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بان ذاته وعلمه بذاته وهما

العلتان

العلتان واحد بلا اختلاف فاحكم بان الصادر منه وعلمه بذلك الصادر وهما المعلولان
واحد بلا اختلاف ففيه ان هذا الكلام لا يخرج عن اقناع اذ لا احد ان يمنع حقية هذا الحكم اذ ربما
يكون في المع لكونه انقص وجودا من علته شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة الا ترى ان العقل
يصدر عنه الفلك من جهة ماهيته ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوبه ووجوده والعلتان ههنا
شيء واحد في الخارج والمعلولان متعددان تعددا خارجيا وايضا الواجب تعالى
واحد بسيط من كل وجه والعقل الصادر منه اولا فيه جهتان بحسب الاعتبار وبالجملة ليس
من شرط العلة والمع الموافقة في الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون المع اقوى توحدا
من علته الموجدة ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهي شهاب الدين سهروردي ان جميع
ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الاثبات ذلك في هذا المطلب موافق لما ذكر فيها فكانه
ماخوذ منها مع تلخيص وتهذيب الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة في الاجسام والجسمانيات
من ان حضور ذواتها كافية في ان تعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى الصور الزائدة
وهذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه بها ارتسام صورها في المبادي العقلية او النفسية
وكل من الرأيين وجه وسيكشف لك حق المقال في ادراك الحق الاول لهذه الجزئيات المادية
على وجه لم يتيسر لاحد ولم يثبت في غير هذا الكتاب **حكمة مشرقية** لعلك لو تاملت فيما
نوهناه حق التامل وامعنت النظر فيما حققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست
موجودات ذهنية ولا اعراضا خارجية بل هي وجودات بسيطة متفاوتة لا يعتريها الامكان
وفي كيفية لزومها له تعالى لزوما لا على وجه العروض ولا على وجه الصدور بل على ضرب آخر غيرهما

لعلمت لو كنت نقي الذهن نقي الجوهر لطيف السر ان تلك الصور الالهية ليست في عالم العالم
وما سوى الله وليس بوجودها وجودا مباينا لوجود الحق سبحانه ولا هي موجودات بنفسها
لنفسها بل انما هي مراتب الالهية ومقامات الربوبية وهي موجودة بوجود واحد باقية
ببقاء واحد والعالم انما هو ما سواه وليس الاجسام بصورها وطبايعها واعراضها
ومواديها والكل حادثة حدوثها وتجددها بالزمان كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية
فالقديم في العالم انما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة فافهم واغتنم
واشكر ربك فيما ادراك من التوحيد تصالح اتفاقا لعل كلام ارسطاطاليس والافلاطونيين
لو نظروا حق النظر وامعنوا حق الامعان في مذهب الآخرين لوجدوه راجعا الى مذهبهم كما
مضى وانما قلت الامعان فكل من المذهبين في علم الله تعالى بما يظهر فيه خلل وقصور ليس في
الآخر اما الخلل في مذهب اتباع ارسطو فهو كون تلك الصور الالهية اعراضا ضعيفة الوجود وكون
متعلقاتها التابعة لها في الوجود اقوى كمالا واشد وجودا وجوهرا منها وقد علمت فساده
فاذا تم هذا القصور وسد هذا الخلل بجعلها موجودات خارجية عينية لا ذهنية تصير كالصور الافلاطونية
في هذا المعنى واما الخلل في مذهب الافلاطونيين فهو كون علمه تعالى بالاشياء خارجة عن ذاته
وكل ما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه تعالى انما يصدر عنه بعلم سابق فان كانت مما
عقلت اولا فوجدت فيعود الكلام الى كيفية معقوليتها السابقة فهي اما موجودات وصور منفصلة
خارجية او بوجودات وصور الهية متصلة هي لوازم الاول الغير الصادرة بل الموجودة بوجوده
تعالى ففي الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وهو محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء

في علم الواجب تعالى بتلك اللوازم المتصلة فما الحاجة الى اثبات غيرها ثم لا يخفى ان علمه تعالى
لا بد ان يكون امرا الهيا غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق اصلا فعلمه وكلامه وامره
وقضاؤه وقدره الاعلى ينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذن رجع الامر وعاد
الفكر الى انها يجب ان لا تكون امورا خارجة عن صقع الربوبية كما ظنه الاتباع والمقلدون فهذا
المذهب كما هو المشهور اذا ازيل عنه هذا الخلل والقصور يعود الى ما قررناه باولئك الكبراء والظن
المتقدمين ان رأيي افلاطون وارسطاليس في باب العلم شيء واحد والخلل في كل منهما
نشأ من تخريفات الناقلين والمفسرين او من سوء فهم الناظرين في كلامهما او قصور البليغ الى
ادراك ما ادركوه وتعقل ما تعقلوه لان المطلب بعيد السمك عظيم الرفعة شديد اللطافة
يكل الاذهان عن فهمه وتدهش القلوب عن ساعيه وتخسأ العيون عن ضوئه ثم اعلم ان ابا نصر الفارابي
قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى باتفاق بين رايي الحكيمين فجمعهما بما ليس
ببعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه فقال ملخصه انه لما كان الباري جل ثناؤه ثابتا
وذاته مباينة لجميع ما سواه وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في
انيته ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظة
فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب الضروري ان يعلم ان معنى كل لفظة
نقولها في شيء من او صافه بذاته بعيد عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما
قلنا بمعنى اشرف وافضل واعلى حتى اذا علمنا انه موجود وعلمنا مع ذلك ان وجوده انه حق
بمعنى اشرف مما نعلمه من الحق الذي هو دونه وكذلك الامر في سائرها ومهما استحكم هذا المعنى

الفكر عن م

في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطون وارسطاطاليس ومن
سلك سبيلهما فلنرجع الآن الى حيث فارقناه فنقول لما كان الباري حيا مريدا لهذا العالم
بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته جل الله عن الاشتباه والتغير
فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو في حيزه ايضا كذلك باق غير دائر
ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحق المريد فما الذي كان
يوجده وعلى اي مثال ينحو بما يفعله او يبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحق
المريد لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا على غير قصد ولا نحو نحو غرض مقصود بالذات
وهذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل اولئك الحكماء
فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشياء قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم فانه متى
تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كامثال هذا العالم
وقد بين الحكيم ارسطاطاليس ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات
وشرع المفسرون اقاويله بغاية الايضاح وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا
كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي اهماله ضرر شديد
انتهى كلامه ولا يخفى انه مؤيد لما بيناه وقررناه ضربا من التأييد ولنرجع الى بيان سائر الطرق
في علمه تعالى **فصل** في حال مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم واحد
اجمالي يعلم به الاشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتأخرين وقد
يعنون ذلك بان الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدء لصدور جميع الاشياء

فيجب

فيجب ان يكون عالما بجميعها علما متحققا في مرتبة ذاته مقدما على صدور الاشياء لا في مرتبة
صدورها والا لم يكن عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون
له علم بغيره هو صفة كمالية في حقه وهو حق فزعموا ان علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدء مجعولاته
المتميزة في الخارج ومبدء تميز الشيء يكون علما به اذ العلم ليس الا مبدء التميز فاذن ذاته تعالى
علم بما سواه ويرد عليه انه مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وربما قالوا علمه بالاشياء
منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطو في ذاته
فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه علما فعليا لكن اذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء
لم يقدروا على بيانه واعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر لطيف
غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه
على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يكون الا بقوة المكاشفة مع مرة البحث الشديد والباحث
اذا لم يكن معه ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقائق الوجودية
واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام المفهومات الكلية وهي موضوعات
علومهم دون الانيات الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام
ظهر منهم القصور والتلجلج والتعجيج في الكلام فيرد عليهم الاعتراض بما ذكروه من انه
كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء مختلفة
كثيرة فقد انثلم قاعدتكم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة الهوية
مع المعلوم والواجب تعالى لا هوية له فضلا عن هويات كثيرة وايضا كيف تميز الاشياء

بمجرد هذا العلم وانما لم يوجد تلك الهيات بعد اصلا وهذا الاكتمايز المعدومات الصرفة
وربما يجاب عن الاول بانه كما ان بالصورة العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء لك
بالمقتضى لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لان المقتضى باقتضائه يميز ذات المقتضى
وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصلت
عند المدرك كانت علما به لك المقتضى الذي به يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان
علما به ولما كان المقتضى لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا يتميز باقتضائه
كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا
حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد منها وح يكون جميع الاشياء معلومة بهذا الامر
ويكون جميعها في هذا المشهد الذي بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا ويرد عليه ما اورده
بعض المتاخرين بانه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضورها
حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدءا امتيازه على
ان قياس العلة على الصورة واراءة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا اذ الصورة عين
ماهية المعلوم على ما هو التحقيق او شبيه ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست
العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه فقياسها على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق
وعن الثاني بان ذاته علم اجمالي بالاشياء بمعنى انه علم بخصوصياتها لا على وجه التميز فان
العلم بشيء والتميز بشيء آخر والاول لا يوجب الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهة انه لا يمكن
ان يعلم معلومات متباينة الحقائق بخصوصياتها بحقيقة واحدة متباينة لجميعها وان فرضنا

انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم واعلم ان الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب
اعني كيفية تعقله للاشياء في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء
العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية وهذا ايضا كلام في غاية الاجمال وان كان مخالفا
لرائحة التحقيق الذي قررناه وسنرجع الى توضيحه في مسائف القول ان شاء الله وربما
اوردوا مثالا تفصيليا وقسموا حال الانسان في علمه ثلثة اقسام احدها ان يكون علومه
وصوره العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول الى معقول على التدريج ولا يكون
ح من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية بحيث يتحد الادراك كان نحوا من الاتحاد
كما ابصرنا شيئا وحصل ايضا منه في الحس المشترك صورة اتحد الادراك ولا يميز لنا ما يحصل
في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك الا بوسط ودليل وثانيها ان يكون له ملكة تحصل من ممارسة
العلوم والادراكات يقدر ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية
التي كانت اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كان تلك العلوم والادراكات
غائبة عنه غير حاضرة في نفسه اذ النفس ما دامت نفسا مدبرة لهذا البدن الطبيعي ليس في
وسعها ان تعقل الاشياء معا لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال فليس يحضر عندها جميع ما اكتسبتها
من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار لانها شائت متى شائت من غير تعب وكلفة وهذه
حالة بسيطة ساذجة لها نسبة الى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبة القوة
الاستعدادية الى ما لم يحصل بعد لا نسبة القوة الايجابية الى الفعل فليس الانسان في
هذه الحالة عالما بالفعل ولا الصور المكتسبة لها من قبل حاضرة عنده ولكن بالقوة القريبة منه

اذ له قدرة الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة
فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئا فشيئا حتى يتلى منه الاسماع
والاوراق فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه محيط بالجواب جملة ولم يفصل في ذهنه
ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه
فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو اشرف منها قالوا فقياس علم واجب الوجود
بالاشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق بان هذه الحالة البسيطة
الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تعالى ذاته بذاته
وحين اورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلثة ان ذلك اي العلم على الوجه الثالث ايضا
علم بالقوة الا انه بالقوة القريبة من الفعل اجابوا بان لصاحبه يقينا بالفعل بان هذا حاصل
اي علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده اذا شاء فصله فهذا اشارة الى شيء معلوم ومن
المحال ان يتيقن حال الشيء الا وهو معلوم من جهة ما يتيقنه فاذا كانت الاشارة تتناول المعلوم
بالفعل وليس من المعلوم المتيقن بالفعل الا ما كان مخزونا عنده فهذه المسائل بهذا النوع البسيط
معلوم له قدر يريد ان يجعلها معلومة بنحو آخر فهذا العلم البسيط بهيئته تحصل للنفس لا بذاتها بل من الذي
مبدء مخرج اياها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس التصور الفكري والعلم التفصيلي
فالاول هو القوة العقلية المشكلة للمعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس
هذا كلامهم ويرد عليه ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحالة عالم بالفعل
بان له قدرة على شيء دافع لهذا السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به فان ذلك الجواب

حقيقة

حقيقة وجهية وله لازم وهو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهي
حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزة بعضها عن بعض وبين القوة
المحضة التي هي آلة احتزان المعلومات المفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين
الحالتين وكيف يتصور كون شيء واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة
كذات الباري عز اسمه علما بامور مختلفة الذوات متباينة المهيات بخصوصها فانه
لا يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا يلزم تمايز المعدومات كما مر اللهم الا
ان تكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الامر الواحد البسيط والمعلوم بالعرض
ما يلزمه من المعقولات المنبعثة عنه كالعلم بافراد الانسان من العلم بوصفه العنواني وكالعلم
بالفروع من العلم بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان المحدود والحد متحدان
ذاتا مختلفان اعتبارا كما علمت في مباحث المهية فان التفاوت بالاجمال والتفصيل ههنا
انما يكون بحسب الادراك لا بامر في المدرك ولان سلم فذا في العلم الاجمالي الذي شملوا به
في المجيب المذكور في المثال الاخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية بالنسبة
الى معلوماته وهي مهيات الممكنات كالمحدود بالقياس الى الحد وفي هذا سر عظيم فاشار
متفطنا

فصل

واما قول من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علما تفصيليا ببعض الممكنات
وهو العقل الاول وعلما اجماليا بما سوى العقل الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علما
تفصيليا سابقا على ايجاده من علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه
الى آخر المعلولات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة

بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كل سابق علم تفصيلي بلاحقه اجمالي باعداده في المتأخرات
فقط هذا علمه بكل مع فقط متقدم على ايجاده فيكون فعليا واعترض عليه بعد ما يرد شبهة تقدم
بوجوه اخرى احدها انه يلزم احتياج الواجب في علمه التفصيلي باكثر الاشياء الى ما سواه
وثانيها انه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما هو شان العلوم النفسانية
وثالثها انه يلزم عليه فقدان العلم باكثر الاشياء في كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من
المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجوبية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية وربما يجاب
عن الاول بان توقف العلم التفصيلي الذي هو متأخر بين لذاته على شيء آخر يستند الى ذاته
ليس محذورا كما ان صدور الموجودات عنه تعالى بعضه متوقف على بعض آخر وذلك
البعض على بعض آخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار الى ما يفتقر الى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره
تعالى الى الاشياء بل هذا في الحقيقة افتقار الكل اليه لا الى غيره وعن الثاني بان هذا ليس
انتقالا زمانيا بل مرتبا عقليا والانتقال من معلوم الى معلوم اذا لم يكن زمانيا بل تقدما وتأخرا
ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته على الترتيب
العقلي والعلولي وكما في طريقة بعض المتكلمين وابي البركات وقريب من هذا الرأي رأي
من زعم من متأخري الحكماء ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالاشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل
الاول مع الصور القائمة به هربا من مفاسد يلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالاشياء صورا
كثيرة قائمة بذاته تعالى وهذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ في الحكمة المتعالية لكنه لا يصح
على قواعدهم المشهورة لان العقل بما فيه حادث ذاتي وحقيقة علمه تعالى قديمة لانها عين ذاته

بل هو

فكيف يمكن ان يكون هو هو ولا يصح الى قول من يقول بعض علمه تعالى قديم وبعضه حادث فانه
بمنزلة قول من قال ان بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة او قال بعض ذاته قديمة وبعضها
حادثة بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها يكون علما بكل شيء كما اشرنا اليه في
اوائل هذا السفر الربوبي ويرد عليه ايضا ان وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لان ما لا يعلم لا يمكن
ايجاده واعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده فهو غيره لا محالة ومهيته متغايرة لحقيقة
العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما قررنا تكون واجبة الوجود لذاتها لان حقيقتها حقيقة
الوجود وان لحقها في بعض المراتب من جهة اقتران المهية بها امكان عقلي او خارجي
ولا شيء من الماهيات واجبة الوجود لذاته فكيف يكون مهية العقل الاول علما لواجب الوجود
فظهر وتبين من تضاعيف اقوالنا ان الحق الاول يعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بامر
آخر وايضا العقل الاول عندهم جوهر وجوهريتها انها مهية لها وجود اشراقي او هو عرض زائد
على مهيته والعلم سيما علم الله ليس لك لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل
عند هؤلاء الراسخين انما هي بسريان الهوية الالهية الواجبية فيها فيصلح عندهم ان يكون
علمه تعالى بالاشياء ولا يصلح عند غيرهم وايضا القول بان العقل الاول بما فيه عين علمه بالاشياء
يبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها وليس عبارة عن حضور العقل عنده
لان الحضور صفة الحاضر وعلمه تعالى صفته فهو غيره وايضا الحضور متأخر عن الحاضر لانه صفة
له وهو متأخر عن الواجب لانه مع له وعلمه تعالى مع جميع كما انه متقدم بالذات على جميع
الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور اشراق تعليم وتنبيه تفريع والحق ان من انصف

من نفسه يعلم ان الذي ابدع الاشياء وافادها واقتضاها اقتضاء بالذات واوجدها بذلك
الاقتضاء من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانيا او ذاتيا يعلم تلك الاشياء بجهاتها
ولوازمها قبل ايجادها سيما وقد كانت على ترتيب ونظام ونظامها اشرف النظامات
وترتيبها احسن التقويم والا لما امكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محالة غيرها ومتقدم عليها
واعلم ان كل من تشبث في اثبات علمه تعالى بالاشياء بشيء من مجهولاته كعقل او نفس
او يقول علمه التفصيلي متاخر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة
عندنا من اثبت علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته السابقة على جميع اللوازم
والخوارج من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك فضل الربوبية من يشاء والله
ذو الفضل العظيم **فصل** في حال مذهب من كان يرى ان علمه تعالى بالاشياء هو بالاشراقية
واعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه تعالى على قاعدة الاشراق وكان له اقتداء به فيها
فيما سلف من الزمان الى ان جاء الحق وارانا في رقي برهانه مبنى تلك القاعدة على ان علمه
بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لاشراقه عليها
اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء
مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في
القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى عنده محض اضافة اشراقية فواجب الوجود
مستغن في علمه بالاشياء عن الصور وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء
وعلمه وبصره واحد اذ علمه يرجع الى بصره لان بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة

ونوريته ايضا نفس قدرته فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان
وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه فله الاضافة الفعالية الى جميع الاشياء وبها يصح جميع الاضافات
اللايقة به كالعالمية والمريدية وغيرهما اذ كلها واحدة عند التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهبه في
علم الله تعالى فعلمه عنده ليس بالصور مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية وعدم الادراك للغير انما
عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور الاستناري للمدرك فادراك النفس لبدنها
ووهمها وخيالها وحسها وكل ما لها تصرف فيه من اجزاء البدن وقواه فهو انما يكون
بالاضافة القهرية الاشراقية فبقدر تسلطها واشراقها على شيء منها يكون قوة ادراكه ولبس
ادراكها لشيء بصورة زائدة عليه ولو كان ادراكها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة اخرى
مرتسمة في ذاتها وكل صورة ترتسم في ذات النفس فهي كلية وان تخصصت الف تخصيص
فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة فيها للكثرة فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن
كلي ومستعملة لقوى كلية ليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير
الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية فانه ما من انسان الا ويدرك بدنه الجزئي وقواه
الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنزع الكليات
من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى ادراك
ذاتها لعدم حضورها عند نفسها فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمحله
فوجوده لغيره لا لنفسه كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان
لم يجحد آثارها فاذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الجزئية سبيل الى ادراك نفسه وادراك

مات هو

القوى الباطنة وكذلك سائر المدارك الجزئية فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات
المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك
الامور وذلك لاشراقها وتسلطها على هذه الامور مع كونها في ذاتها نورا لذاتها وكل ما هو نور
لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركا لذاته ولذلك الغير اما ادراكه لذاته فبمحض كونه نورا
اذ النور يلزمه الظهور بل هو عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير فبمجرد اضافته اليه وكلما كان
الشيء اشد نورية واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واقوى واشد الذوات
نورية هو الحق جل ذكره واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق والتأسيس بلا شركة وليس للنفس
بالقياس الى هذا البدن الطبيعي وقواه الا التحريك وضرب من الفاعلية الغير التامة كما
بين في موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع لكان ادراكها له ولما فيه في
الغاية وليس كذلك لما ذكرناه ومع ذلك يتفاوت النفوس في النور والتسلط وكلما
كانت نوريتها اشد وتسلطها على البدن اقوى كان ادراكها اقوى اذ كان حضور
البدن لها اتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها كتسلطها على بدنها لادركته
ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون الافتقار الى قبولها الصورة وانفعالها عنه
فالقبول من جهة النقص والقهر من جهة الكمال والشرف ونحن انما احتجنا الى الصورة في
بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرها مما نعلمه باعتبار وقياس لان ذواتها كانت
غائبة عنا واستحضرنا صورها وتلك الصور هي معلومنا بالحقيقة لكونها مقهورة لنا
ولو كانت هي ايضا حاضرة لنا كحضور الآثار وما فيها لما احتجنا في ادراكها الى صورة

فاذا ثبت

فاذا ثبت وتحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها المجردة
عنها ولا بدنها الجزئي مختف عليها لكونها نورا لذاتها ولها ضرب من التأثير في هذه الامور
فالنور المجرد الواجبي وهو في اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه
الذي هو اعلى ضروب التأثير والايجاد وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته
ويعلم ما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها وينطبع فيها بمجرد اضافة المبدئية
فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء
وايضا قد سبق ان كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فيجب له واذا تحقق شيء
منه في معلوله فمحققه له اولى وكل ما له هو اولى له فهو واجب له بالضرورة واذا صح العلم
الاشراقي للنفس فقد واجب الوجود اولى فيدرك ذاته لا بامر زائد ويدرك ما سواه
بمجرد اضافة الاشراق اليها ولو كان مدركا ذاته بنور زائد لكان ذاته انورية في ذاته ولو كان
مدركا للاشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا وفاعلا ويلزم ما يلزم القول به من
الشناعات قال وما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد ظهور
الشيء الخارجي للبصر عند عدم الحجاب فان من لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير
في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه ان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير
للعضو الباصر فيقع به اضافة اشراقية للنفس اليه لا غير فاذن اضافته تعالى لكل ظاهر
ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته ولا تجددها يوجب تغيرا
في ذاته كما بين في موضعه فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه

طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسئلة وتبعه العلامة الطوسي وغيره وحكم بصحتها كل من اتى
بعده فان العلامة الطوسي شارح كتاب الاشارات لما راى في اثبات الصور لذاته
تعالى ورود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفصي عنها حاول طريقة اخرى لتصحيح
مسئلة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في ادراكه ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو
بها هو كذلك لا يفتقر في ادراكه لما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها
هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة
اخرى لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه وليس من شرط
كل ما يعقل ان يكون المدرك محلا للصورة المعقولة فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها
بل محليتك لها من شروط حصولها لك الذي هو مناط عقلك اياها فان حصلت هي لك على
جهة اخرى سوى الحلول لعقلتها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل
لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها بنفسها بلا حلولها فيه فاذا عرفت هذه المقدمة
فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته
هو نفس ذاته فلك لا تغاير بين وجود المع الاول وبين تعقل الواجب له اذ عقله لذاته
عقله لمعلوله الاول كما ان ذاته علة المعلول الاول وكما حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد ذات
المعلولين فاذن وجود المع الاول هو نفس تعقل الواجب لذاته له من غير استيناف صورة تحصل

ذات الاول

ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات
فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل
الواجب الوجود ايضا ولا موجود الا وهو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب تعالى يعقل تلك مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه فاذن
لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة
قال اذا تحققت هذا الاصل وبسطته ظهر لك كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره هذا العلامة واذا تاملت فيه وجدته بعينه
طريقة الشيخ الاشراقي بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظر فيها ولم يقدح فيها
احد وهي معدودة عندي بوجوه من القدح وقد مضى بعضها وبقي البعض ولا باس
باعادتها مع ما بقي لما في التذكير من زيادة التوضيح والكشف فنقول يرد عليها امور
الاول انها تبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدالة عليها النظام العجيب والترتيب
الفاضل ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره مجيبا عن ذلك بان جودة النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا
العالم انما هي ظلال ولوازم للسنن الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان
للعقول المفارقة كثرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية
فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها وذلك
لانا نقول ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم

لو لم يكن في ذاته تعالى بحسب صقعه الالهي مشتملا على افضل النظام واحسن جهته لانظام افضل منه
ولا احسن وهو اكرم دفعا للدور والتسلسل والقدماء المعلم الاول في اثولوجيا هذا المقصد بما لا مزيد عليه
الثاني في ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت شعورا ام لا اذ في العلم ما يكون مطابقا
للواقع ومنه غير مطابق فيسمى بالجهل والعلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة
لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام وقوله وتقسيم العلم في اوائل المنطق الى التصور والتصديق
انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم
بها المجرد والاضافة الحضورية غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن
ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة اذ كل مورد قسمة ليس انقسامه الى الافراد
متحاقة تضم اليه ويحصل منه مع كل ضميمة قسم واحد فالمورد مشترك بين الاقسام
ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لا بين الاضافة وغيرها لانها غير مستقلة المعنى وهذا ما يظهر
بادنى تامل الثالث ان العلم كما بين في موضعه بالعقل والتخيل والتوهم والاحساس
وليس في العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه اما كون الباري والمجردات
العقلية في ادراكها للاجسام والصور الخارجية وكذا في ادراكها للمثل الادراكية المرتسمة
في المدارك الجزئية حسية واما ان يوجد قسم من العلم خارجا عن الاقسام المذكورة وهذا
غير وارد على القائلين بان العلم مطلقا هو بالصور في ادراك الباري او المفارق
للماديات والجزئيات كلها وان لم يذكر فاذن ادراك هذه الامور المادية على مذهبه
انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقا على ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها بتبعية الصور

فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا التقسيم غير مستقيم

المعقولة

المعقولة فان لكل صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ولتلك الصورة
ايضا صورة عقلية هي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة بالذات وهي ايضا معقولة له لكن
بثباته لا بثباته انما في بقائه لا بقائه
بتبعية تلك الصورة فاحتفظ بهذا التحقيق فانه نافع جدا الرابع ان الاضافة متناقضة الوجود
من وجهي الطرفين فيلزم الحاجة له في شرف صفاته الى مخلوقاته الخامس انا قد بينا في كثير من
مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شيئا من الاجسام الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها
لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس لها ايضا حضور جمعي عند شيء الا بامثلتها الحسية والعقلية
ولاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة منتزعة منها لا بنفسها فكيف ذهب هذا
الشيخ العظيم والعلامة الطوسي ومن وافقهما الى الاكتفاء بغير الصور الادراكية في ادراك
الاكوان المادية السادس ان قوله كل من لم يكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير في
الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو
الباصر منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم انما هو غيره وهو ما ذهبنا اليه وقرره
بان النفس اصبحت عند تلك المقابلة مجتمعة للصور المبصرة في غير هذا العالم نسبتها الى النفس
بالقيام الانتصالي كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته تعالى لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا
كبيرا السابع انه ذهب الى ان التخيل ليس لحصول الصور الخيالية في شيء من افراد الدماغ
بل لمطالعة النفس لما في عالم المثال والتي هناك من الصور ليس شيء منها عنده من معلولات
النفس حتى يكون لها القهر والسلطة عليها فيبطل ما قرره في القاعدة المذكورة من ان ادراك
الشيء لذاته بكونه نورا وادراكه لغيره بكونه قاهرا عليه ومراده من القهر ليس الا العلية

بنحو فلا قهر على ما ليس بمعلول فانفضحت قاعدته في ادراك النفس للخيالات الثاني انه يلزم
عليه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئا مما سواه في مرتبة ذاته لا على وجه التفصيل ولا على
وجه الاجمال لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات
وزيف القول به واللازم باطل وكيف يجوز صاحب بصيرة ان الذي اوجد الاشياء
واقتضاها بذاته لا يكون فيه علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبايع المحركة للمواد غايات
ذاتية في افاعيلها والعلة الغائية متاخرة عن الفعل وجوها متقدمة عليه قصدا فيلزمهم القول
بضرب من الادراك فيها الغايات افاعيلها فاظنك بمبدع الكل هل يجوز ان يوجد الاشياء
جزافا فهذه وجوه من القدح في هذا الراي واما تحاشيه وتحاشي من تبعه من القول بالصور
الالهية لظنهم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته وفي علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت ان
ذلك غير لازم الا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين انها كانت غيره تعالى وكانت اعراضا حالة
فيه واما اذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقييد فبالحقيقة
ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الوجود في الكمال والنقص والبطون والظهور
ونفس الامر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الالهي الحاوي لكل شيء لصور الاشياء كلها
كليها وجزئيها قديمها وحادثها فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما هي عليها فان
الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شيء اذ الاشياء كما ان لها وجودا طبيعيا
ووجودا مثاليا ووجودا عقليا فلك لها وجود الهي عند العرفاء وهذا الوجود اولى بان يكون
عبارة عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات اذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه

فصل

فصل في ذكر صريح الحق وخالص التحقيق وتحقيق القول في علمه تعالى الساري على كل شيء
حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه وهذه المرتبة
من العلم هي المسماة بالغيب المشار اليه بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فالمفاتح
هي الصور التفصيلية والغيب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل والمقصود
من هذا الفصل بيان شهوده تعالى للاشياء كلها في هذه المرتبة الاحدية التي هي غيب على غيب
وابسط من كل بسيط وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين احدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا
وهي طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه تعالى
بمدلولات الاسماء والصفات في مرتبة ذاته وانها ليست من قبيل اللوازم المتاخرة بل
حالها كحال الماهية بالقياس الى وجودها مع ان الواجب ليس ذا ماهية وكلا الوجهين دقيق
غامض يحتاج دركه عند تعلمه واستفادته من المعلم البشري وسماعه منه الى لطف قريحة وصفاء
ضمير فكيف في استنباطه واستفاضته من الملكوت اما المنهج الاول فلتمهيد بيانه
اصولا احدها ان كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها
وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالماهية عند الحكماء وبالعين الثابتة عند الصوفية
وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له الماهية البسيطة والمعاني
المتعددة قد تكون موجودة بوجود واحد ويقال لها البسيط الخارجي وقد تكون موجودة بوجودات
متعددة ويقال لها المركب الخارجي كماهية الحيوان الماخوذ جنسه من مادته وهو الجسم النامي
وفصله من صورته وهو الحساس ثم لا بد ان يكون لمادته وصورته ضربا من الاتحاد في الوجود حتى

لا يكونان بمنزلة الجزء الموضوع كجنب الانسان والا لم يكن الهيئة مهية واحدة وجهة الوحدة انما
توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة لان الصورة هي اقوى تحصلا من المادة لانها
مفيدة المادة كما يأتي في موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة كالحساس
مثلا مصداقا بعض ذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها باز اء المادة كمفهوم الجسم النامي
لا بان يكون ذلك المعنى جزء الهيئة والا لكان المفروض فصلا نوعا والمفروض جنسا للنوع
جنسا لفصله والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما ولا بان يكون عارضا لازما له اذ المبدء
الفصلي في مرتبة ذاته وهويته مصداق للمعنى الجنسي وما قيل في المشهور ان الجنس عرض او عرضي
للفصل ليس المراد منه عارض الوجود كالضاحك او الكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان
المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض ان المعنى الجنسي ليس داخلا في
مهية الفصل الاشتقاقي اذ لا مهية له والسر في ذلك ان كلا من الفصول الاشتقاقية التي
هي مطابقة للفصول المحمولة المنطقية باصطلاح آخر غير الذي يذكر في المنطق هو نحو
خاص من الوجود الخارجي والوجود لا حد له ولا مهية فاتصاف ذلك النحو من الوجود اي الوجود
الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث
ان للمعروض وجودا وللعارض وجودا آخر اذ وجود الفصل الاشتقاقي وهو الصورة النوعية
متضمن فيه المعنى الجنسي بل انما يكون المغايرة والاتصاف في ظرف التحليل وهذا معنى قولهم
الجنس عرضي للفصل اي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وانما موجودان بوجود واحد هو
وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون

في الخارج معه

موجودة بوجود واحد

موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير للانسان وهو الناطق بل النفس الانسانية حيث ان
مفهوم الجوهر ومفهوم القابل للابعاد ومفهوم الجسم الطبيعي ومفهوم النامي ومفهوم
الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الانساني وبعض هذه المفهومات موجود
بغير هذا الوجود في نوع آخر غير الانسان مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد في الحيوان غير
الناطق وهي الجوهر القابل الحساس وطائفة اخرى وهي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود
واحد آخر في النبات وطائفة اخرى كذلك في الجماد وبعضها وهو الجوهر القابل للابعاد
ذو الطبيعة الجسمية في الجسم العنصري وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد موجود في المقدار الجوهري
واما مفهوم الجوهر فقط فهو بازاء وجود الهيولى فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة الوجود
قد توجد بوجود واحد الاصل الثاني انه كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان
مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقة في الاشياء غيره
كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة
على المادة بحسب تكامل استعدادها لقبول صورة بعد صورة الى ان يبلغ مرتبة الاخرة
اخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتمالها على جهة قوة الوجود على مبادي
تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها الاصل الثالث انه ليس يلزم من كون كل معنى نوعي
له موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون
بحسب ذلك الوجود مميزا عن غيره من المعاني الخارجية عن مهيته وحده فوجود الانسان مثلا ليس
وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات

يوجد

وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا ولا تظنن ان انه كما يوجد في الانسان فصلا كماليا
زائدا على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودي زائد
في وجهه على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان
امورا عدمية او ربما كان تاكد وجود المعنى الجنسي وفعليته بانضمام قبول الموضوع لكمال آخر
وجودي اذ المعنى الواحد الجنسي كما سبق في مباحث الهيئة صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية
وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه لا بشرط شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط لا شيء حتى يصير
نوعا كما ذكروه وان كان المذكور صحيحا من جهة مراعات احكام المعاني والهويات لكن منشأ
ذلك ومبناه على احكام الوجودات واتحاد مع الشدة والضعف فقد يكون لامر واحد
وجود ضعيف ووجود آخر قوي وضعف الوجود يستدعي الاستهلاك بوجوده في وجود آخر
والانتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل واقوى فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة
عن الجسم النامي متى كان قويا في باب التغذية والنمو والتولد كالاشجار فيكون
تاما بالفعل في باب نوعه فلا يكون انتقاله الى كمال نوع آخر وقوة اخرى كمبدء الحس وهذا
بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطفة والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه
الى نوع اكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل
في باب الحيوان فظهر ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الاشجار
والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة الى الانسان
وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من الاجناس والانواع المترتبة فظهر وتبين مما قررناه انه يجوز

ان يكون

ان يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء آخر الاصل الرابع ان كل نقص شيء من الكمالات
الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا
مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات المسمى باثولوجيا وبعضه
البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى
علته الموجدة وهكذا الى علة العلل ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها النقصانات
والنقائص والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها فاذا تمهدت هذه الاصول
فنقول الواجب تعالى هو المبدء الفياض لجميع الحقائق والهويات فيجب ان يكون ذاته
مع بساطته واحديته كل الاشياء وكما قدمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على ان
البسيط الحقيقي من الوجوه يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان
فارجع الى هنالك فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع
الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته ومعقول وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته
على طرز اتم وطور اعلى
فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته متقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه
سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل
وجود ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته او خارجية منفصلة عنها فهذا هو العلم
الكمالي التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى
موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الالهي والمحل الازلي ينكشف ويتجلى الكل من حيث
الكثرة فيها فهو الكل في وحدة فان قلت فيلزم ان يكون واجب الوجود ذا ماهية فلا يكون

وجوبا بحتا وقد تقرر بالبرهان انه تعالى وجوب بلا ماهية لان كل ذي ماهية معلول قلت
قد سبقت منا الاشارة الى دفع هذا الايراد بان المراد من الماهية هي المحدودة بحد خاص
جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة وذلك لقصور وجوبنا عن الحيطة التامة والمراد من كون الشيء
ذا ماهية او كونه ذا وجود زائد على ماهيته هو عبارة عن كون الشيء بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده
الى شيء آخر ولا يكون ايضا متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فلا محالة يتحقق قبل وجوده الخاص
مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو موجودا مع تحقق امكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة ففي
تلك المرتبة انفكت الماهية عن وجودها الخاص بها ومانع تحكم الاولية في نفس الامر مرتبة لا يكون وجوده
الخاص المقيد به في تلك المرتبة فهذا معنى كون الممكن ذا ماهية وكون الوجود زائدا على ماهيته واما
الواجب جل ذكره فليس له حد محدود في الوجود ولا له ماهية محدودة بحد خاص فاقد لاشياء كثيرة
ولا ايضا يوجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا بحتا صرفا
انه ليس يوجد له جهة اخرى غير الوجود وتاكده بجميع حيثياته حيثية واحدة هي حقيقة وجوب الوجود
اذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة والكمال كل مرتبة منها غير متناه
في عدة الآثار والافعال فلا يخلو عنه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو كان
لوجوده نهاية كان بازائها جهة وبازاء الوجود جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان ذا ماهية
مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناهي الشدة ويجب ان يكون كل الاشياء
الا الى الله تصير الامور ايضاح تقريبي فعلمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصورة زائدة
مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير ان يصير وجودا

لكل من تلك المعاني او لشيء منها كما اشرنا اليه في الاصول بل كان منظرا لكل منها وفرق بين كون
الوجود منظرا ومجلى لماهية من الماهيات وبين كونه وجودا لها اذ وجود كل ماهية هو ما يتحقق بها ويميزها
عن غيرها كما في مثال الانسان اعني الصورة الانسانية النفسية واشمالها مع وحدتها
في الوجود لكثير من ماهيات الانواع من غير ان يصير تلك الماهيات متصفة بهذا الوجود على
النحو الذي يوجد في الخارج بل بان يكون هذا الوجود منظرا لها ومجلى لاحكامها مثال آخر ان
مراتب الشدة والضعف في الكيف كمراتب السوادات والحرارات انواع متباينة
كما هو المقرر عند الحكماء فان تحقق في الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة واحدة لها حدود غير متناهية
بحسب ادراك الوهم انواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد ولذا في كل حد نوع آخر من جنسه
والانواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة مع انه ليس ههنا الا وجود واحد لاتصال الحركة
ونقول ايضا ينتهي الحركة الاشتدادية فيه الى مرتبة كاملة تشتمل على المراتب الضعيفة منه
كما ان كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل تشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي اقصر منه
مع وحدة وجوده بل السواد الشديد مثلا سواد حصل بالاشتداد ام حدث ابتداء يشتمل على
ماهيات السوادات الضعيفة التي هي دونه مع وحدة الوجود فالسبب في جميع ذلك
وما اشبهه ان الوجود المختص بشيء هو غير الوجود الذي ينظر فيه او يصدق عليه ذلك فتلك الانواع
السوادية التي يتضمنها السواد الشديد او الحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه
وذلك لا ينافي تشمل الحقيقة الانسانية على كثير من الماهيات وليس هذا من باب كون الشيء موجودا
بالقوة كما توهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها الخاص ومعنى كون الشيء

بالقوة هو ان لا يكون موجودا بوجهه الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل بل المادة
قابلة له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة لوجهه مقربة لها الى فاعله فكذلك حال المعلومات
الالهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهي الاحدي فنقول التحقيق ان هذه الانواع
الممكنة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها
على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها آثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود
الجمعي نحو آخر من الوجود ارفع واشرف من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي وليس هناك امر بالقوة
ولو استعمل لفظ القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات او الاستعدادات
قريبة كانت او بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعي
هو وجود مبدئها وتمامها ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشيئية عن الوجود
لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة عن انفكاكها عن وجوداتها وعن وجود ما هو مبدؤها وتمامها فان قلت
فاذا ثبت ان الاشياء كلها معقولة له تعالى كما هي عليها بتعقل واحد بسيط فما الحاجة في علمه تعالى
الى اثبات الصور العقلية الزائدة مقارنة كانت او مباينة وايضا اذا كان ذاته تعالى بحيث
ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها الخارجي فما الحجة على اثبات العقل من طريق احدية المبدء
الا على اذ مبناه على انه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية وانتم اثبتتم في ذاته تعالى معاني كثيرة
قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله القريب ومن تعقل معلوله
تعقل معلول معلوله ومنه تعقل معلوله الثالث وهكذا الرابع والخامس الى آخر المعلولات على الترتيب
العقلي والعلولي فان ذاته لما كان علة للاشياء بحسب وجوداتها والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها

على الوجه

على الوجه الذي هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد ان يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد واحد
وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هي بحسبه معلولة واما وجوب كون المبدء الاول واحدا لا متعددا
بسيطا لا مركبا مع كون المبدء الاعلى مصدرا ومظهرا لهويات الممكنات كلها فذلك لان
ان تكثر العنوانات لا يقدح في احدية ذات الموضوع فان الحيثيات المختلفة التي توجب
كثرة في الذات هي الحيثيات التي اختلافها بحسب اختلاف الوجود لا التي تعددها واختلافها
بحسب المعنى والمفهوم فمثال الاول كالاختلاف في القوة والفعل والمتقدم والمتاخر والعلة
والمعلولية والتحريك والتحرك ومثال القسم الثاني كالعلم والقدرة وكالعاقلية والمعقولية
وكالوجود والتشخص وكالوحدة والوجود الى غير ذلك من الحيثيات التي يجوز ان يكون ذات
واحدة من جهة واحدة مصداقا لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها والواجب تعالى لا جهة
فيه تخالف جهة وجوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود لا من جهة
اخرى تخالفه كالامكان والتركيب والقصور والمعلولية والتاخر والعجز وغير ذلك فان قلت
فلم حكموا بالتركيب ولو عقليا فيما يشتمل ذاته او حده على الجنس والفصل كالحيوان والناطق
في الانسان وكاللون وقابض البصر في السواد قلت لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى
الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع الى اختلاف في انحاء الوجودات فان
الحيوانية الطبيعية المطلقة قد توجد في كونها نقص من الوجود يستحيل ان يقترن معها النطق بل
الموضوع الواحد قد يتصف وقتا بنحو من انحاء وجود الحيوانية يمتنع ان يكون حينئذ واجب
ذلك الوجود ناطقا ثم اذا تحول من ذلك الوجود واشتغل الى وجود آخر اقوى واكمل يصير ناطقا

فاختلاف احوال الوجود وانحائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضي التركيب في الذات
الموصوفة بها او التعدد في قواها ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى المحركة
وغيرها في النفس او من جهة تضاد الهيئات وتقابلها ومن الامور الواجبة ادراكها وتحققها لمن
اراد ان يكون رجلا عارفا بالحكمة الالهية ان يعلم ان للموجودات مراتب في الموجودية وللوجود
نشآت متفاوتة بعضها اتم واشرف وبعضها انقص واخس كالنشأة الالهية والعقلية
والنفسية والطبيعية ولكل نشأة احكام ولوازم تناسب تلك النشأة ويعلم ايضا ان النشأة
الوجودية كلما كانت ارفع واقوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب وكلما
كانت انزل واضعف كانت الى الكثرة والتفرقة والتضاد اميل فاكثر الهيئات المتضادة
في هذا العالم الطبيعي وهو انزل العوالم غير متضادة في العالم النفساني كالسواد والبياض
وكالحرارة والبرودة فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير
مجتمعين في جسم واحد لقصور هما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد هما
معا موجودان في خيال واحد وكذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما
قال معلم الفلاسفة ان الانسان الحسي صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني
وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها
مختلفة لكنها كلها في موضع واحد انتهى فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة
الالهية في الجمعية والتاحد فجميع الاشياء هناك واحد وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما موجب
اختلاف حقيقة ويؤيد هذا المطلب ما قاله معلم الفلاسفة في اثولوجيا واما العقل فان

العقل

الفضائل فيه جميعا دائما لا حينا موجودة وحينا غير موجودة بل فيه ابدا وهي دائما كانت دائمة
على طرز الكسوف المرآة لا على نحو الاستحالة
فانها فيه مستفادة من العلة الاولى واما العلة الاولى فان الفضائل فيها منوع علة لا انها
بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل غير متمانعة منها مع عمران تصم ولا تتحرك
ولا تسكن في مكان قابل هي انية فتنجس منها الانيات فانها موجودة في كل الانيات على نحو
حفظ الرتبة
قوة الائمة وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس يقبلها اكثر من قبول الاجرام
السماوية واستعدادها
والاجرام السماوية يقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك
ان الشيء كلما بعد عن العلة الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا
وقال في موضع آخر منه الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس شيء من الاشياء بل هو بعد الشيء
وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء
بجزائها
كلها انما انبعثت منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء
من الواحد البسيط الذي فيه ليس ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات فلما لانه واحد بسيط ليس فيه شيء محض هو
من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبعثت منه الاشياء وذلك انه لما لم يكن له هوية انبعثت منه
محدودة
الهويات واقول واختصر القول انه لما لم يكن شيء من الاشياء رايت الاشياء كلها منه
غير انه وان كانت الاشياء كلها انبعثت منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل انبعثت منه هي التي هي
اولا بغير واسطة ثم انبعثت منه هويات جميع الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل
بتوسط هوية العقل والعالم العقلي انتهى كلامه وقال ايضا ان في العقل جميع الاشياء وذلك
لان الفاعل الاول اول فعل فعله هو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء

التي تلايم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا بعد شيء بل كلها معا في دفعة
واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض صفاته
اولا وبعضها آخرا كما يكون في الانسان الحسي لكنها ابدعها كلها معا في دفعة واحدة وقال
ايضا ان الاشياء الطبيعية بعضها متعلق ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا
الى ان ياتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت
بالعلة الاولى بدء لجميع الاشياء ومنتهاها ومنه مبتداها واليه مرجعها كما قلنا وذلك مرارا
وقال ان الاشياء كلها في العقل والعقل هو الاشياء فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا
لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه جميع صفات الاشياء
وليس فيه الا وهي تعقل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون
شيء آخر انتهى فهذه العبارات صريحة في ان الواجب جل ذكره فيه جميع الاشياء كلها على وجه
لا يقدح في احديته واما قوله ليس هو شيء من الاشياء فليس مما ينافي ما ادعيناه وصرح به
في كلام هذا المعلم وراء الان المسلوب عنه هو الشيء بحسب وجهه الذي به يمتاز عن سائر الاشياء
وهو وجهه الخاص به دون غيره والمثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعي الالهي الذي هو
تمام كل شيء ومبدئه ومنتهاه والشيء مع تمامه في شيئيته اولى به من نقصانه كما سبق ذكره
كما ان ماهية الحيوان كونها موجهة بالوجود الانساني المنطقي اولى في باب الحيوانية من كونها موجهة
لا مع الناطق وكذلك الانسان العقلي اولى بالانسانية من الانسان الحسي لكونه تامة وكمالا
فكذلك الانسان الالهي اعني الانسان المشهود في النشأة الالهية وكذلك سائر الاشياء

اذ ما عنها

او لا بانفسها هناك من انفسها اذ لم يكن هناك لان ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث
وجهه كما ان مطلق الوجود تمام كل ماهية من حيث ماهيته فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت
في شيء من الكتب الى الآن الا في هذا الكتاب فاعرف ايها المتامل فيه قدره واعظم
هذه الفريدة في سلك نظائرها من الفوائد المنثورة فيه اما المنهج الثاني اعني
منهج الصوفية الكاملين فهو قريب الماخذ من منهج الحكماء الراسخين وبيانه ان الوجود
اسماء او صفات هي لوازم ذاته وليس المراد من الاسماء ههنا هي الفاظ العالم والقادر
وغيرهما وانما هي اسماء الاسماء في اصطلاحهم ولا ايضا المراد بالصفات ما هي اعراض
زائدة على الذات بل المراد المفهومات الكلية كما في الماهيات وكثيرا ما يطلق الصفة
في كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل الماهية ايضا كما يذكر في المنطق الوصف العنواني ويراد
به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الانسان
كذا او عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا وما ذكر في كتاب اثولوجيا من قوله في العقل يوجد
جميع صفات الاشياء انما المراد بها ما يشمل الماهيات ويقابل الوجودات فالصفة
والذات في هذا الاصطلاح كالماهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشمل الذاتي والفرق
بين الاسم والصفة في عرفهم كما يفرق في تعاليم الحكماء بين قولنا الواحد بمعنى الشيء الواحد
كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط وهذا كالفرق بين البسيط
والمركب من حيث الاعتبار فيقول ما من موجود متاصل الا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق
لمحمولات كثيرة مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة فان المحمولات

التي يحمل عليه بحسب هذه الامور ليس مصداقها والمحكي بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له
ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهي طبايع كلية والوجود حقيقة شخصية
ولا يخفى ايضا على من له بصيرة ان الوجود كلما كان اكمل واشد كان فضائله الذاتية اكثر
اوفر
والمحمولات المحاكية عنها اذ له بحسب كل مرتبة من الكمال آثار مخصوصة هي مبدء لما لذاته
فيصدق عليها عليه معنى معقول من تلك الحيثية الذاتية وكل ما يصدق من المعقولات على شيء
بحسب حقيقة في ذاته كان حكمه حكم الهوية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة
بوجود الذات فمن عرف تلك الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها جميع تلك المحمولات
المتعددة بنفس تلك العرفان لا بعرفان مستانف فاذن لما كان ذاته مستجمع جميع الفضائل
والخيرات بنفس ذاته البسيطة وذاته مبدء كل فعل ومنشأ كل خير وفضيلة فله بحسب كل فضيلة
او مبدئية فضيلة توجد في شيء آخر مجعولة له محمول عقلي فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية
كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات فالذات المتحدة مع كل منها يقال لها الاسم في
عرفهم ونفس هذا ذلك المحمول العقلي هي الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل
صدور شيء عنه قبلية كقبلية الذات للكم بالعرض كما انها موجودة بوجود الذات بالعرض
وكذا احكم ما يلزم الاسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها وهي
الاعيان الثابتة التي قالوا انها ما شمت رائحة الوجود ابدا ومعنى قولهم هذا انها ليست
موجودة من حيث انفسها ولا الوجود صفة عارضة لها او قائمة بها ولا هي عارضة له ولا قائمة به
ولا ايضا مجعولة للوجود معلولة له بل هي ثابتة في الازل بالاجعل الواقع للوجود الاحدي كما ان

الهوية

في الممكن مع
الهوية ثابتة بالجعل المتعلق بوجوده لا بهويته لانها غير مجعولة بالذات ولا ايضا لا مجعولة اي قديمة بالذات
وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة لان معنى التابعية ان يكون للمتبوع وجود آخر وليست
لها في ذاتها وجود بل انما هي في نفسها هي لا غير فاذن تلك الاسماء والصفات ومتعلقاتها
كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جعل وهي وان لم تكن في الازل موجودة بوجود انها الخاصة الا
انها كلها متحدة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الازل ولم يلزم مشابهة
المعدوم كالمعتزلة كما مرت الاشارة اليه فاذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه تعالى بذاته
هو نفس وجوده وكانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي ايضا معقولة بعقل واحد
هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل
والوجود هناك واحد فاذن قد ثبت علمه تعالى بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه تعالى
بالاشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت ان علمه تعالى بذاته هو وجود ذاته
وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء وهو بعينه سبب لوجودها في الخارج التي هي صور عقلية
تتبعها صور طبيعية يتبعها المواد الخارجية وهي اخيرة المراتب الوجودية فالحق تعالى بوجوده
واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا بعد ايجادها فبعقل واحد كان يعقلها سابقا
ولاحقا وبعين واحدة كان يراها في الازل واحدة وبعد الازل متكثرة فهذا تقريره مهما
على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات
وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيان مقاصدهم وتقرير
مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم

بما هوا اهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع التعويض والايرادات ولا يمكن
اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة ذكره وتصور الحق
قد فرق مباحث الصفات ان المراد بكون صفاته تعالى عين ذاته ما هو وان ذاته من حيث
وجوده وهويته مما يفنى الصفات والتعينات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم
الوجود والهوية فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم لان هذه الامور كلها طبائع كلية والذات حقيقة
شخصية صرفة لا غير فيها ويقال لها مرتبة الاحدية وغيب الغيوب وباعتبار هذه المدلولات
التي هي اتم بوجه عين الذات ويقال لها مرتبة الالهية والواحدية فجائت الكثرة لم تشأ
اذ في هذه المرتبة يتميز الصفة عن الذات ويتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن
القدرة وهي عن الارادة فيتكثر الصفات وبتكثرها يتكثر الاسماء ويتكثر مظاهرها ويتميز
الحقائق الالهية الموجهة بوجود واحد الهي بعضها عن بعض بالماهية كما يتميز الصور العقلية الالهية
التي هي بازائها ومرتباتها بعضها عن بعض بالوجود فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية
مقام جمع الجمع وههنا مقام الفرق واذا نزلت الحقائق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية
صارت الى مقام فرق الفرق وعلى هذا المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها
عين استعداد العدم وكونها عين قوة الفساد وبقاؤها عين التجدد والانقضاء واتصالها
عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد او عين قوة الكثرة كالمقدار
وبالجملة الحقائق المتاصلة كالانسان والفرس والدواب والشجر والحجر والذهب
والفضة والارض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الانواع لكل منها

ذكر تصريحي ول

اخذ الوجود من الرحمان فتميز بالوجود الوجود الاوجود

والحقائق هو

الكمال

الكمال من الكون ودرجات ومقامات في الوجود ونشآت في الكمال كلما هو ارفع واشرف
كان الوجود فيه اقدم ووحدته اقوى واحاطته بما سواه اكثر وحقيقته اشد ونورية اظهر وآثاره
اوفر حتى يبلغ الى مقام يزول عنه النقائض كلها حتى الامكان ففي ذلك المقام وقع التصالح
بين المتفاسدات والتعانق بين المتضادات والتآحد بين الكثرات فكانت موجودة
بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول المصطفى عليه وآله السلام
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانما قال وقت ولم يقل مقام
للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لان دعوى الرسالة لا يلائم دعوى المقام هناك
وانما يلائم دعوى الوقت تنبيه تعليمي ومقامه على كون حقيقة واحدة لها درجات
في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي وبعضها الهي انه لا شك ان العلم
بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة وهي قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها وقد تكون جوهرا
نفسانيا كعلم النفس بذاتها وقد تكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا يكون جوهرا ولا عرضا
بل امرا خارجا عنهما هو واجب الوجود بذاته كما في علمه تعالى بذاته وبالاشياء وكذلك القدرة
قد تكون عرضا من الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات وقد تكون جوهرا كما في العقول
فان القدرة فيها عين وجودها وان لم يكن عين ماهيتها اذ ليست ماهية شيء منها عين معنى
القدرة ووجود الجوهر كما علمت جوهر فتكون القدرة فيها جوهرا وقد تكون واجبة الوجود كقدرة
الله تعالى على كل شيء فاذا تحقق عندك ان ماهية واحدة كالعلم والقدرة ونظائرهما ذات درجات
ومقامات في الوجود بعضها اقوى واشرف حتى ينتهي في جانبي النزول والصعود الى

العرضية والواجبية فقس على هذا جميع الحقائق الوجودية فان للانسان مثلا وجودا عرضيا
كوجود ماهيته في الذهن عند تصور النفس لها وله وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر وله ايضا وجود
جوهري نفساني مع اعضاء نفسانية كما في عالم الآخرة على ما سنبينه في مبحث المعاد
ان شاء الله تعالى وله وجود عقلي كما اثبته افلاطون وقداوضحنا سبيله وله ايضا وجود الهي وهو
ما في علم الله وكذا غيره من الحقائق وفي هذا ايضا ظرف فساد ما اشتهر من المشائين وصرح به بعض
اتباعهم كبهمنيار في تحصيله من ان الصور العلمية الحاصلة له تعالى اعراض حالة في ذاته مكان
الانسان الموجود هناك عرضا وكذا السماء والارض والكواكب والعناصر والموالید اعراض
ولا شك ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود وانزله والانسان العرضي اخس الاناسي
وكذا الحيوان العرضي انزل الحيوانات فكيف جوزت هؤلاء المشهورون بالفضل
ان يكون ذاته تعالى موضوعا ومحلا لهذه الاشياء على اخس انحائها في الوجود وانزل مراتبها
في الكون ولا شك ان مجاورة الشيء العالي الشريف يجب ان يكون مناسبا له في العلو والشرف
فما ابعد هؤلاء في هذه المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق نقل كلام لتأييد مرام
قال المحقق محيي الدين العربي في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة من الفتوحات المكية
اعلم ايدك الله تعالى انه من المحال ان يكون في المعلومات او في الموجودات امر لا يكون له حكم
ذلك الحكم ما هو عين ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد في نفس الامر في عينه لا يكون واحدا الا الكثرة
فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم ان التركيب الذاتي للواجب الوجود لنفسه لا يقدح
فيه القدح الذي يتوهمه النظار فان ذلك في التركيب الامكاني في الممكنات بالنظر الى

اختلاف التركيبات الامكانية فيطلب التركيب الخاص في هذا المركب مخصصا بخلاف الامر
الذي يستحقه الشيء لنفسه كما يقول في الشيء الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الاشكال
ان ذلك لا بد له من مخصص غير ذات القابل والتركيب الذاتي لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم
وما وجدنا عقلا يقيم دليلا قاطعا على انه تعالى لا يحكم عليه بحكم لذاته ما هو غاية في خاض في النظر
العقلي واشتهر بين العلماء انه عقل صرف لا حظ له في الايمان انه حكم عليه بانه علة محضة
توحيده له في ذاته عين حكم عليه بالعلية واما غيرهم من النظار فحكموا عليه بالنسب وان ثمة امورا
يسمى بالعالمية والقادرية بها حكم عليه بانه عالم وبانه قادر واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه بان له صفات
زائدة تسمى حيوة وعلما وقدرة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا بها يقال انه حي عالم قادر
مريد متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها اعني الاسماء الالهية تندرج تحت هذه
الصفات الازلية انتهى كلامه والغرض من نقله ان هذا الشيخ العارف انكشف له بنور الكاشفة
ان التركيب في المعاني والمحمولات العقلية لا ينافي الاحدية الوجودية ولا يوجب اختلاف
المفهومات بالحمل الذاتي الاولي اختلافها بالحمل المتعارف الشائع الصناعي اذ ربما
يختلف بحسب ذلك الحمل يكون متحدا في هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة
التامة وقوله فان ذلك في التركيب الامكاني اشارة الى ما حققناه آنفا من ان الاشياء
الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد تكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بل بالوجود الامكاني
اقتضت تركيبا خارجيا او عقليا كما في الجنس والفصل وقال في موضع آخر بعد قوله وانما
الحكمة وفصل الخطاب ان الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها وعلمها الله سبحانه على ما هي عليها

لاحدية الوجود

في نفسها وبرانا وبامرنا بالتكوين وهو الوجود الخارجي فيكون عن امره فما عند الله اجمال
كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال بل الامر كله في نفسه وفي علم الله مفصل وانما وقع
الاجمال عندنا وفي مقامنا وفيما ظهر فمن كشف التفصيل في عين الاجمال علما او عينا او حقا
فذلك الذي اعطاه الله الحكمة وفصل الخطاب وليس الا الانبياء والرسل والورثة خاصة واما
الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية فانهم لا يعلمون التفصيل في عين الاجمال انتهت عبارته
اقول يظهر من كلامه ان معرفة الانسان ان الواجب تعالى بحيث يوجد في حوزته ذاته
تفاصيل حقايق الممكنات امر عظيم لا يعلمه الا الكمل والراسخون في العلم فالحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ولا يبعد ان يكون قوله تعالى كتاب احكمت آياته
ثم فصلت من لدن حكيم عليم اشارة الى ما يأتي المرتبين من العلم كما في قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل
الخطاب فالحكمة للآيات يعني وجودات الممكنات التي هي آيات دالة على ذاته هي
عبارة عن وجوده الجمعي وكونه كتابا لاجتماع المعاني فيه وتفصيلها عبارة عن وجوده الانكشافي وجوبا
الافتراقي وانما سمي الكتاب كتابا لضم حروفه وكلماته بعضها الى بعض مأخوذ من كتيبة
الجيش وهي الطائفة من الجيش مجتمعة ولاجل ما يأتي المرتبين من العلم سمي كتاب الله
قرآنا وفرقانا باعتبارين فالقرآن هو الحكمة وهو العقل البسيط والعلم الاجمالي في عرف
الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب وهو العقل التفصيلي والعلم النفساني
المنتقل من صورة الى اخرى واعلم ان ساير الكتب النازلة على الانبياء عليهم السلام ليست
تسمى قرآنا كما ليست تسمى كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم مأخوذة من صحائف

الملكوت

الملكوت السماوية حسب مقاماتهم في تلك الطبقات واما الرسول الخاتم عليه وآله السلام فعلمه
في بعض الاوقات كان مأخوذا من الله في مقام لا مع الله بلا واسطة جبرئيل ولا غيره من ملك
مقرب والله اعلم **فصل** في مراتب علمه تعالى بالاشياء وهي العناية والقضاء ويقال
له ام الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو والاثبات كما اشار اليه بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب ومحلها اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول او الانفعال
وهو اللوح بقسميه والآخر القلم على سبيل الفعل والحفظ اما العناية فقد انكرها اتباع الاشراق
واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن كذوحذوه لكنها عندهم صور زائدة على ذاته
وجه العروض وقد علمت ما فيه والحق انها علمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته علما مقدسا عن شوب
الامكان والتركيب فهي عبارة عن وجهه تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة
في عالم الامكان على انها نظام مؤديا الى وجودها في الخارج مطابقا له انها تأويلية لا على وجه
القصد والروية وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته خلاق للعلوم التفصيلية العقلية
والنفسية على انها عنه لا على انها فيه واما القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لطبع
الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعة بلا زمان لكونها عندهم من جملة العالم
ومن افعال الله تعالى المباينة ذواتها لذاته وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتأثير
وتأثر وليست من افراد العالم اذ ليست لها حيثية تدنية ولا امكانات واقعية فالقضاء
الربانية وهي صور علم الله قديمة بالذات باقية ببقاء الله كما مر بيانه واما القدر فهو عبارة قائمة م
عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي التساوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها

الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة واماكنها المخصوصة

ويشمله القضاء شمول العناية للقضاء واما القلم واللوح فبيان القول فيهما ان الباري جل

كبريائه اول ما برز من ذاته ونشأ هو جوهر قدسي في غاية النور والضياء بعد الاول تم ونشأ

بتوسطه جواهر اخرى قدسية مترتبة في الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتبها في

القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطة جهات تفرقها وتقصها في الوجود وضعف نوريتها

موجودات نفسانية واخرى طبيعية وهي النفوس السماوية والاجرام الفلكية وما معها من

العناصر والمركبات وهذه كلها متعددة الوجود زمانية كالمكتوب في الكلمات المعقولة واما

تلك الجواهر والانوار القاهرة فهي مقدسة عن الزمان منزهة عن التعدد والحدثان بل كلها مع

تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كانها موجود واحد

والحق انها واحدة كثيرة كما قررناه في موضعه بالبرهان ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم

في قوله تعالى ن والقلم وما يسطرون اوتي بصيغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الى

وحدته الجمعي وقوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم وكالروح في قوله تعالى قل الروح من امر

ربي وقوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكالامر في قوله تعالى وما امره الا واحدة وبالكلمة

كما مر وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات في قوله صلى الله عليه وآله اعوذ بكلمات الله

التامات كلها من شر ما خلق وذرأ وكالمفاتيح في قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو

وكالخزائن في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه فهي تسمى باسامي مختلفة باعتبارات متعددة

فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقشة في قوابل النفوس والاجرام على وجه التجدد

والتقضي

والتقضي تسمى بالقلم كما انها باعتبار تاثيرها فيما تحتها تاثير الكلام الامر الاعلامي في المخاطب

تسمى بالامر وهي انوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها بتاثير الله تعالى كما ان ذواتها موجودة بوجوده

لفنائها في التوحيد وكذلك حكم تاثيراتها وقاهريتها التي هي تاثيرها ظل لقاهريته تعالى كما ان

نوريتها التي لا تزيد على ذواتها لمعة من لمعات وجهه وجماله ويقع منها ظلال ممدودة امتداد

الزمان والمكان في الخارج مع كونها كما علمت معراة عن الزمان والمكان وقد اشار تعالى

اليه بقوله الم تر الى ربك كيف مد الظل وكما يفيض منها صور الاشياء وحقايقها بالفاضة

الحق سبحانه ملك يفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها تقضاياتها فهذا

الاعتبار او باعتبار انها تجريا على كمالاتها والتوجه اليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها

تسمى عالم الجبروت وهي صورة صفة جبارية الله وهي قضاء الله وامره وكلام الله

وكلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده واعينه الناظرة قوله واضح الفلك

باعيننا ووحينا فهذه كلها صفات القلم الالهي وحيثياته واما اللوح المحفوظ فهو عبارة

عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الاقصى اذ كل ما جرى في العالم او يجري مكتوب ثبت

في النفوس الفلكية فانها عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه في مباحث الاجسام وسنعيد الى

ذكره عند البحث عن المبادي والغايات فكما يفيض بالقلم في اللوح الحسي نقوش حسية

كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة بعللها واسبابها على وجه كلي

فتلك الصور محلها النفس الكلية التي هي قلب العالم والانسان الكبير عند الصوفية وكونها

لوحا محفوظا باعتبار انحفاظ صورها الفائضة عليها على الدوام في خزائن الله على وجه

بسيط عقلي او باعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار رؤيتها النفسانية لما علمت
من ان يقينا انه كل ما تعلقت بالاجرام الطبيعية من النفوس والطبايع والقوى فهي متجددة الوجود
حادثة غير باقية ما دامت موجهة بهذا الوجود الكوني ثم تنتقش في النفوس المنطبعة الفلكية
صور جزئية متشخصة باشكال وهيآت مقدرة مقارنة لاوقات معينة على مثال ما يظهر في
المادة الخارجية وهذه الصور بجزئيتها وشخصيتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض في
التعينات والتشخصات بخلاف ما في اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة على نسق واحد
كالكليات الكلية فهذه النفوس هي الواح قدرية فيها المحو والاثبات وعالمها عالم الخيال
الكلي وعالم المثال وكل منهما كتاب مبين كما قال تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين الا ان الاول لوح محفوظ ما فيه من التغيير يسمى بام الكتاب والثاني
كتاب المحو والاثبات على ما قال تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
واما وجود هذه الاكوان المادية في موادها الهيولانية الظلمانية المشار اليه بقوله وما ننزله
الا بقدر معلوم اي بواسطة صورها القدرية المعلومة لاجل ارتسامها في القوى الادراكية فهل
ايضا من مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان ذلك ظن فاسد ووهم باطل فان هذا الوجود
ليس وجودا ادراكيا كما اقمنا البرهان عليه ومرت الاشارة اليه في مواضع من هذا الكتاب
فما استخف قول من حكم بان وجود تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالى
وسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكانه نهى ونسي ما قرأه في الكتب الحكمية
ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة

بالاعدام

بالاعدام والظلمات وهي متبدلة الذات في كل آن نعم لو قيل انها معلومة بالعرض بواسطة
الصور الادراكية المطابقة لها لكان موجها فلا بد في ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها حاضرة
من التعلق الاتحادي **تكميل** فهذه العوالم العالية كتب الهية وصحف ربانية كتبها الاول
يد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ ارقاما عقلية لا يمسها ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة
والتقدس من الحجب الظلمانية والكثافات الجسمانية كما قال في وصف القرآن انه لقرآن
كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين ثم كتبها كرام
الكاتبين في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة وهذه الكتب المذكورة
انما هي اصول الكتب الالهية واما فروعها فكل ما في الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى
الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر والانسان الكامل كتاب جامع
لهذه الكتب المذكورة لانه نسخة العالم الكبير فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي ومن حيث
قلبه وهو نفسه الناطقة كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه الحيوانية اعني قوة خياله
كتاب المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين عليه السلام في قوله وانت الكتاب
المبين الذي بآياته يظهر المضمر واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت وبلغت غايتها
من الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشآتها الى ان تتصل بالعالم العلوي العقلي
صارت كتابا علويا الهيا كما اشير اليه بقوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين الآية واذا
ضلت عن الطريق واتبعت الهوى والجهالات واحرقت بنار الشهوات صارت بقوته
الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بانواع الكذب والمغالطة والهذيان فكل كتاب فذاته

من حقه ان يطلع في النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية ان تقع في نار السعير كما اشير اليه بقوله
تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين الآية وكما ان القوى الشاعرة التي لسائر الحيوانات هي
كتابها وصحيفة اعمالها تحرق بنار الطبيعة في هذا العالم فان الطبيعة المستولية على الاجسام
الطبيعية سيما على النبات والحيوان الغالبة فيها الاحالة والاذابة والهضم عند اهل البصيرة
نار محرقة تذيب الاجسام وتحيلها بالتلطيف والتصعيد الى القوى والارواح كفعل هذه
النار المحسوسة في المركبات بالاحالة والاذابة والتبديل فكذلك نار الآخرة تؤثر في القلوب
القاسية والنفوس العاصية وتحرقها وتعذبها بشعلاتها وحرقاتها المنبعثة من الغضب
والحسد والحقد والعداوة والبغضاء فان هذه كلها عند اهل الكشف الاخروي وتقال له
كشف القبور نيرانات وشعلات كامنة الآن متعلقة بنفوس الاشقياء والفجار محرقة
لها معذبة اياها ماحية لما يرتسم في كتابها من الاعتقادات الباطلة والآراء المذمومة
فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب ان يحمل كون كتاب النفوس في النار لا ما يفهمه الظاهرية
العاكفة على بالحس في جميع الامثال قال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون فاياك يا اخا الحقيقة وسالك طريق الحق ان تفهم من قلم الله ولوحه ما يفهمه
المشبهة من كون القلم آلة جمادية متخذة من القصب او الحديد واللوح ذا صفحة ملساء متخذا من خشب
او زمرد قياسا على قلم الآدمي ولوحه بل كما لا تقاس ولا تشبه ذات الله وصفاته ذات
الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابته قلمهم ولوحهم وكتابتهم على انك لو نظرت
في مدلولات هذه الالفاظ وجردتها عن الزوائد الغير الداخلة في اصل مفهومها وروح معناها

وجدت

وجدت ان هذه المحسوسات لكونها قصبا او خشبا او مدادا خارجة عن اصل ماهيتها وروح
حقيقتها فان معنى الكتابة تصوير الحقائق على انه صورة كانت ومعنى اللوح الجوهر القابل
لذلك التصوير سواء كان جسما محسوسا او جسما غير محسوس كما رايت في المنام انك تكتب
على لوح او غير جسم كروح او نفس فاذا علمت هذا فحمل هذه الامور على ما يناسب الآلهية اولى
من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع الهدى ولا تتبع الهوى **تمثيل** ان الفطرة الانسانية
الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على مراتب العلم على مثال مراتبه التي للواجب تعالى
وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان من لدن ظهورها وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر من بواطنها
شهادتها لها اربع مراتب لكونها اولا في مكمن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية
اخفائها كانها غير مشعور بها ثم تنزل الى حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر واحضارها
بالبال كلية وفي هذه المرتبة يحصل للانسان التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب
للامر الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل ثم تنزل الى مخزن خياله متشخصة جزئية وهو موطن
التصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل بانضمامها الى تلك الكبريات رأي جزئي
ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم يتحرك اعضائه عند ارادة اظهاره فيظهر في الخارج كذلك
فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالي
والثانية بمثابة صورة القضاء ومحلها لوح النفس الناطقة وكاتبها العقل البسيط والثالثة
بمثابة الصور في السماء ومحلها القوة الخيالية والرابعة الصور بمثابة الصور الحادثة في المواد
العنصرية ولا شك ان النزول الاول لا يكون الا بارادة كلية وعلم كلي والنزول الثاني بارادة

جزئية وعلم جزئي ينضم الى الارادة الكلية فينبعث بحسب الملائمة والمنافرة راى جزئي يستلزم
عزما داعيا لاظهار الفعل فيتحرك الاعضاء والادوات فتحدث الفعل وحركة الاعضاء والادوات
بواسطة اعصابها بمنزلة حركة السماء وسلطان العقل الانساني في الدماغ كسلطان
الروح الكلي في العرش وظهور قلبه المعنوي في القلب الصنوبري كظهور النفس الكلية
في فلك الشمس اذ هو في العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الانسان كما ان العرش بمنزلة الدماغ
والله بكل شيء محيط وهذه المراتب الاربع ثلث منها علمية وهي الثلث الاول لان وجودها
وجود صوري واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما
ان وجودها ايضا بتبعيته ما هو معلوم بالذات وقد مرت الاشارة اليه فاحتفظ بها

ختم فيه زيادة كشف وتوضيح اعلم انه ورد في الحديث ان لله تعالى سبعين الف
حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره وانما وقع
الاحراق والقهر لان المراد بهذه الحجب ههنا هي المعلولات المتربة المتوسطة بين الواجب
وبين هذا العالم ولا شك ان المع البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود فاذا فرض وقوعه وهو
الضعيفة الوجود في مرتبة المع القريب لبطلت ذاته واضمحلت هويته فاذا اراد احد ان
ينظر الى وجهه الكريم لا من جهة هذه الحجب او قبل ان يتبدل ذاته من نشاة الى نشاة اخرى
وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها وصار في مرتبة الحجاب الاول او قريبا منه لكان
حاله كما وقع لجبل موسى عليه السلام ولهذا قال جبرئيل حين سئله الرسول عن علام تجاوزه عن مقامه
المعلوم لو دنوت انملة لاحترقت واعلم ان المراد من الحجب النورية هي العقول المجردة

المتربة

المتربة في الوجود المتفاوتة في النورية وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم
لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس والطبائع وهي المرادة من الحجب الظلمانية لانها
زمانية وكل ما هو زماني فللعدم دخول في نحو وجوده وليست نورية خالصة عن الظلمة ولكن كلها
من مراتب علم الله التفصيلية وانما اوجدها الله تعالى ان ذاته في غاية التمام والنورية غنيا
عن العالمين تكميلا لوجود لوازم الاسماء والصفات اعني اعيان الممكنات وهيئاتها
فان لها منها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه احدهما النحو الاجمالي الواجبي وهذا بالحقيقة
ليس وجودا لشيء منها ولا لجميعها بل لحقيقتها ومسمياتها وانما هو مظهر لها وثانيهما النحو التفصيلي
الخاص بواحد واحد منها فاراد الله تعالى بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض عليها
وجوداتها المختصة وان يكمل وجوداتها العلمية بوجوداتها العينية والغاية والغرض في هذه الارادة ليس امرا
غير نفسه اذ هي كلها راجعة الى صفاته وصفاته عين ذاته ولذلك قال لبعض انبيائه عليه السلام
وقد سئله لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا لم اعرف فخلقت الخلق لاعرف فهذه
المعرفة التفصيلية للعارف بالله واسمائه وصفاته لم يحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي
فكل مراتب العلم بالله في العارف بالله لا ان الله يكمل بهذا الوجود او بهذا العلم فيتجلى الحق سبحانه
بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية فتطرت الارواح المهيمة في الغيب المستور الذي لا يمكن
كشفه لاحد وانما يقال لهم المهيمون لان كل واحد منهم لا يعرف ان ثمة موجودا غير الحق الفائق
بالحق في الحق عن نفسه اذ لا نفس له سوى الموجهة بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم
فهم للوجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له الا الحق بالحق فلا يعرفون سواه اذ المعرفة فرع الوجود

ثم اوجد الحق تعالى دون هؤلاء الارواح بتجلي آخر ليس الاول وبالجملة اول ما اوجده الله تعالى
كان في عالم العقول القادسة جوهرا بسيطا كليا ومع بساطته هو جميع العقول كما ان فلك الافلاك
عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك وهو الحق عندنا اثبتناه بالبرهان فله وجوه كثيرة لا تتكثر ذاته
بتعددها وله افتقار ذاتي وجودي بموجده كما مر تبيانه في اوايل الكتاب وسماه الله تعالى
حقا وقلما وروحا وفي الحديث عقلا وقد ذكرنا اكثرها قال الله تعالى وما خلقنا السموات
والارض وما بينهما الا بالحق وهو الخازن الحفيظ علام الغيوب يعلم موجده فعلم نفسه من حيث
علم موجده كما علم غيره من حيث علم نفسه وهذا معنى قوله صلى الله عليه وآله من عرف نفسه فقد عرف ربه
وهو عرش الله الاعظم الذي استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كالمرآة النفس الكلية
لجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية اوجدها الله في المرتبة الثانية وفي العالم وهي
من الملائكة الكرام ورسل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى فانها لم تبرح عن صقع الربوبية
ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان منحصر عندنا في عالم الخلق دون
الامر وهي المشار اليها بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح موعظة وتفصيلا لكل شيء وهي
موضع تنزيل الكتب وهي اول كتاب سطره العقل اجمالا تفصيليا وحروفا زمانية فامر الله
القلم ان يجري على هذا اللوح جريانا الى يوم القيمة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل الالقاء القلم
وهو العقل بطريق التفصيل بما يحكم من الله بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل الانهار بانية
وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق في كسوة الامثلة ان لهذا القلم
ثلثمائة وستين سنا من حيث ما هو قلم وله ثلثمائة وستون وجها من حيث ما هو روح

وثلثمائة

وثلثمائة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله ثلثمائة وستون نهرا من حيث ما هو علم وهو
ماء الحيوة وعين الحيوان يستمد هذه الانهار من ثلثمائة وستين بحرا من ابحار العلوم وهي اصول
كلمات الله التي لا تنفد كما جاء المثل منها في القرآن ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده
من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه هو ايضا قلم
لما دونه وكذلك كل فاعل ومنفعل من القوى الادراكية لوح وقلم باعتبارين فتولدت الاقلام
والالواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين احدهما هو القلم بمنزلة آدم والآخر هو اللوح
بمنزلة حوا فتولد الاولاد البنين والبنات منهما وكان القلم الاعلى واهب الارواح
فيهما وهو مفيض له وارادي الله كما ان صدور الفعل عنا بالارادة ارادتي لنا وذاتي لا ارادتنا
ولهذه النفس نسبتان نسبة نورانية وهي محاذية العقل الكريم ونسبة ظلمانية وهي محاذية
الهيولى فبتلك الرابطة تاخذ من العقل صورا عقلية ثابتة وبهذه الرابطة ترسم في الهيولى
صورا طبيعية كائنة متجددة وهي في نفسها حضرة الامتزاجها من النور والظلمة وهي الكتاب
الرمزة الحضرة ثم انشأ الله بعدها الفلك الكلي والعرش الجسماني واستوى عليه بالاسم
الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه وهو دون الاستوائين السابقين اللائقين بذاته
وصفاته وهو بحركته الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية الى الله ووجدها كل آن منه بعشقا
غيرها وجدته في آن آخر فينشأ الزمان منها والمكان من صورتها لما يقبله من الشكل المستدير
وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات وبهذه الحركة تتحرك الافلاك كلها اقتداء به ولكل
منها حركة خاصة من تحرك نفساني خاص تشبها بمعشوق خاص تقربا اليه طاعة لله تعالى

هو الذي اذا رسا بسم الله مجريها ومرسيها واليه منتهاها وهذا الفلك الكلي للطافته
كانه حد مشترك بين عالم الصور الادراكية وهو عالم النفوس وعالم الآخرة وبين عالم الاجسام
المادية وهو عالم الطبيعة والدنيا فهو ارض الآخرة وسماء الدنيا وقيل الموصوف بكونه
سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكرسي
كما ورد في النبي صلى الله عليه وآله ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسي
الوارد في لسان الشريعة هو هذا الفلك الاقصى الجسماني المذكور ومن عرش الرحمن هو
ما يحاذيه من عالم المثال وهو الفلك الكلي المثالي والعلم عند الله وبالجملة كلما يفتح الله
من رحمته للخلق في هذا العالم يدخل اليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السماوات السموات
وكل من دخل الجنة او عرج الى الله لا بد ان يمر بملكوت السموات وينفذ في اقطارها حتى
ينتهي الى سدرة المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك العالم واعلم ان الكلمات النازلة من
الحق تنزل الى هذا المنتهى احدية غير منقسمة فتنقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية الى
الغيب والشهادة والصورة والمعنى والدنيا والآخرة ولهذا يقال للكرسي موضع
القدمين المتدليين احدهما الى عالم الجنان وهي المشار اليها بقوله تعالى قدم صدق
عند ربك والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقوله صلى الله عليه وآله حتى يضع الجبار قدمه
فيها فتقول قطني يا رب فاحدى القدمين تعطي ثبوت اهل الجنات في جناتهم وهي قدم
الصدق والاخرى تعطي ثبوت اهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت والى هذا المنتهى
ينتهي صحايف اعمال بني آدم واما صحايف علومهم فقد تجاوزته وينتهي الى الله كما قال

اليه

اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ثم اعلم ان الله انشأ الافلاك الباقية بعضها
فوق بعض الى العناصر وبعدها ترتيب مدبراتها العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهر
واحد ذات طبقات متدرجة في اللطافة والنورية وكل ما هو اعلى فهو الطف وانور
وكل ما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهي في احد الجانبين الى نور الانوار وفي الجانب
الآخر الى اسفل السافلين والكل منازل ومراحل الى الله وتوجه آخر مراتب علمه وتوجه مظاهر
صفاته وآيات جماله وجلاله وتوجه انوار وجهه واشعة كماله وظلال قهره دقيقة
اشراقية واعلم ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت وكالقالب
بالقياس الى الروح وكالظلمة بالنسبة الى النور وكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل
بالنسبة الى فوقها على هذا المثال وكما ان الانوار المحسوسة السماوية التي يقتبس منها الانوار
الارضية قد يكون لها ترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع يكون
اولى باسم النور لانه اشد واقوى في الظهور كما يفرض ضوء داخل من القمر في كوة بيت
واقعا على مرآت منصوبة على حائط ومنعكسا منها على الحائط آخر في مقابلته
ثم منه الى الارض فانت تعلم ان ما في الارض من النور تابع لما في الحائط وهو لما في المرآة
وهو لما في القمر وهو تابع لما في الشمس اذ نور القمر مستفاد منها وفوق الانوار الاربعة مرتبة
في النورية بعضها اكمل من بعض ولكل منها مقام معلوم لترتبها في الوجود فلك قد انكشف
لارباب البصائر بالبرهان والكشف معا ان الانوار الملكوتية عقلية كانت او نفسية انما
وجدت من نور الانوار على ترتيب كك وان القريب هو النور الاقرب الى النور الاقصى

الذى لانهاية له فى الشدة وكل ما هو اشد قربا منه فهو اكمل نورا واقوى معرفة بنفسه وبربه
وكل ما هو ابعد فهو انقص نورا واقل علما واضعف وجودا حتى ينتهى الى عالم الاظلال ثم
الى الظلمات وتلك الانوار كلها مرايات علمه تعالى بذاته ومنازل لطفه ورحمته فافهم
ان شاء الله تعالى **تفريع** مما عرفت ان النور هو الوجود لانه مظهر الظهور وله مراتب
ومراتبه مراتب الوجود بعينها فاعلم انه لا ظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم انما سمى مظلما
فى العرف لانه ليس للابصار اليه سبيل اذ ليس موجودا للبصر وان كان موجودا فى نفسه
فالذى ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه فهو اولى بان يسمى مظلما لانه الغاية فى الظلمة فاذا
تقرر هذا فنقول ليس فى الوجود ما هو مظلم بالحقيقة والا لكان معدوما صرفا بل الذى
يكون تحققه هو المركب الممتزج نوره الوجودى بظلمات امكانيته وجهاته العدمية وذلك كالاجسام
واحوالها لانها زمانية الوجود مكانية وكلما وجدت فى حد منهما عدمت عن سائر الحدود

الموقف الرابع فى قدرته تعالى وفيه فصول **فصل** فى تفسير معنى القدرة ان
للقدرة تفسيرين مشهورين احدهما صحة الفعل ومقابله اعنى الترك وثانيهما كون
الفاعل فى ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الاول للمتكلمين
والثانى للفلاسفة ومن افاضل المتاخرين من ذهب الى ان المعنيين متلازمان
بحسب المفهوم والتحقيق ان من اثبت المعنى الثانى يلزمه اثبات المعنى الاول قطعا
وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب نفس ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان كان

بحيث منه الفعل اذا وجبت المشية والترك اذا وجبت اللامشية فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء
دوام المشية ووجوبها لا ينافى صحة الترك على تقدير اللامشية وكذلك قياس مقابله فى الاعتبارين
اقول فيما ذكره خلط وخبط فان الصحة والجواز فى الفعل ومقابله مرجعهما الامكان الذاتى
وقد استمر عند الحكماء ان تحقق واجب الوجود جهة امكانية لان هناك وجودا بلا عدم
ووجوبا بلا امكان وعلية بلا قوة انما يجوز هذه النقائص عند مع كمال صفاته زائدة على ذاته
كالاشاعرة او كمال الداعى على صنعه وايجاده امرا مباينا لكون ذاته بذاته مع قطع
النظر عن هذه الزوائد صنعه كانت او داعيا جائز المشية واللامشية صحيح الفاعلية وصحيح اللا فاعلية
واما عند من وحده وقدسه عن شوائب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالوجود والامتناع
عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لا فى الواقع ولا فى الذهن فالذات
هى المشية والمشية هى الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية او تعليلية فصدق القضية الشرطية
الفاعلية ان شاء فعل لا ينافى وجوب المقدم وضرورة العقد المحمول له ضرورة ازلية دائمة
وكذا الشرطية الفاعلية ان لم يشأ لم يفعل لا ينافى استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة
نقيضه ضرورة ازلية فعلم ان التفسير الثانى صادق عند الحكماء دون التفسير الاول ولا يكفى
التلازم بين التفسيرين الا فى القادر الذى يكون ارادته زائدة على ذاته واما الواجب
جل اسمه فكونه فى ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسيطة الحقة تفعل ما تفعل لا بمشية
زائدة ولا بحالة عارضة لازمة او مفارقة فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التى هى عين ذاته
يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة وافضل ضروب الصنع

والافاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في احراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في
اضائتها حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها لانها
مسخرات بامره سبحانه وذلك حال سائر المختارين غير الله في افعالهم فان كلا منهم في ارادته
مقهور مجبور من اجل الدواعي والمرجحات مضطر في الارادات المنبعثة عن الاغراض مستكمل بها
ثم انه زعم تبعا للفخر الرازي انه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنبئة
اليه تعالى بل النزاع بينهما لفظي اذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين انما يرجع الى العبارة
واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر انما النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه لان المتكلمين
جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول
لا بهذا الدليل بل بادلة على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد
اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على
ان كون الشيء ازليا ينافي الافتقار الى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة
واذا كان الامر كذلك ظهر ان لا خلاف في هذه المسئلة انتهى قول الرازي في شرحه للاشارات
ونعم ما قال الشارح المحقق العلامة الطوسي ان هذا صلح من غير تراض ضمني الخصمين وذلك لان
المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعليته
فضلا عن ان يكون مختارا او لا ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه
يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم
ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة

والمعلول

والمعلول فليس يتفق عليه عندهم لان شيئا من الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا واتفق اصحاب
هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدء الاول قدماء ثمانية يسمونها صفات المبدء
الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب بسببها وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة
هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم
غير متفقين بنفي العلة والمعلول على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي
يستحيل ان يكون معلولا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا
عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله
غير ازلي ولما كان العالم عندهم معلولا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية
وذلك في علومهم الطبيعية والالهية لما كان المبدء الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا
بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر
مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست
كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية انتهى كلامه

فصل في ان القدرة فينا على القوة والامكان وفي الواجب تعالى على الفعلية
والوجوب اعلم ان النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في افاعيلها وحركاتها لان
افاعيلها وحركاتها مسخرة كفعل الطبيعة والحركات الطبيعية لانها لا تحقق ولا توجد الا بحسب
اغراض ودواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الافاعيل والحركات لكن الفرق
بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها والطبيعة لا تشعر بالداعي والفعل الاختياري

لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة الا في واجب الوجود وحده وغيره من المختارين لا يكونون الا مضطرين
في صورة المختارين فان نفوس الافلاك تفعل حركاتها من جهة دواعي ومعشوقات قادرة عليها
كما يستعلم وحركات الافلاك والكواكب تسخيرية الا انها ليست بطبيعية فان الحركات الطبيعية
تكون على اللزوم من غير ارادة وشعور ورضا وما يلزم شيئا كذلك ليس يلزم نقيضه ايضا في
حالة واحدة والمحرك الكلي تحرك ووضع الى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصدة لوضع
تتركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك بيانه وكذا نفوس الحيوانات الارضية انما
تفعل ما تفعل وتتحرك فيما تتحرك لا لمجرد القدرة بل لاجل الاغراض والدواعي فكل مختار
على الفعل غير الواجب الاول مضطر في اختياره ومجبور في افعاله فالقدرة في نفوسنا على القوة
والاستعداد والتهيؤ له فلا نفعل بالاختيار الا في الحق تعالى قال الشيخ الرئيس في التعليقات
عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او سبب والاختيار بالداعي يكون اضطرارا واختيار
الباري تعالى وفعله ليس بداع انتهى وقال في موضع آخر معنى واجب الوجود بالذات انه نفس الذات حقيقة
وان وجهه بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فاذا قلنا
انه مختار وانه قادر فانما نعني به انه بالفعل لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الناس
منها فان المختار في العرف هو ما يكون بالقوة وانه محتاج الى مرجح يخرج اختياره من القوة الى
الفعل اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار مختارا في حكم مضطر والاول اي
في اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل
بل لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يجبر على ما فعله وانما فعله لذاته وخيريته ذاته لا لداع آخر

ولم يكن

ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا تطاول احدهما ثم صار اختياره الى الفعل بها وكذلك
معنى قولنا انه مختار قادر انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الجمهور في القادر
منا فان القدرة فينا قوة فانه لا يصح يمكن ان يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يترجح المرجح وان لنا
قدرة على الضدين فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة لصح صدور فعلين متضادين معا
من انسان واحد في حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تعالى بريء عن القوة واذا
وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دائما ونحن اذا حققنا معنى القدرة كان معناها انا متى شئنا
ولم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل فانا ايضا قادرون على المشيئة على
الوجه الذي ذكرنا فيكون المشيئة ايضا فينا بالقوة وكان القدرة فينا ايضا تارة يكون في النفس
وتارة في الاعضاء والقدرة في النفس هي على المشيئة وفي الاعضاء على التحريك فلو وصف
الاول تعالى بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان بقي هناك
شيء لم يخرج من القوة الى الفعل فلم يكن تاما فيما الحقه فان القوة والامكان يكون في الماديات
والاول فعال على الاطلاق فكيف يكون قوة والعقول الفعالة هي مثل الاول في الاختيار
والقدرة لانها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا ينازع هذا المطلب فيها طلبا آخر
كما فينا او ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من قبلها فعل الاول تعالى ومجده انه يمكن يصدر
عنه هذه الافعال ومجد هذه العقول ان يكون افعالها مثل فعل الاول تعالى
انتهى كلامه فان قلت اذا حققت القدرة على هذا الوجه في الباري جل ذكره يلزم قدم العالم
ويستحيل زواله ودثوره قلنا ان رجع الى ما ذكرناه في كيفية وجود الطبائع الكونية ونحو حصولها
وحصول كل ما يتعلق وجوده بالمادة جسمانية من صور الافلاك والعناصر ونفوسها وقوالبها

مع صفاء الذهن وامعان النظر وترك الجحود والعصبية يعلم علما يقينيا ان القدرة الحقة الازلية
ثابتة والمقدورات حادثة متجددة الحصول ولا منافاة بين ان يكون الايجاد قديما والوجود
الذي اثره حادثا في ايجاد ما لا يكون نحو وجهه الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم
وهو جميع ما في عالم الطبيعة كما بيناه واما الصور المفارقة التي هي صور اسمائه تعالى وعالم
قضائه الازلي فليست هي من الافعال الخارجية بل هي من الصفات الالهية والحجب النورية
والسرادقات الجلالية ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجيء لهذا المطلب بسط وتوضيح

تنبيه وتكميل ان الحق الحري بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد
طرد الطاغوت ورجع الى درك الحكمة والخوض في عزب الملكوت واولياء الحقيقة ان
يعلم ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان لاجا الكرخي عليه
عن ادراك الحقايق بغشية التقليد للاباء والمشايخ لان الله سبحانه اذا كان هو الفاعل
لما يشاء كانت ارادته واجبة الوجود كذاته لانها عين ذاته الاحدية وقد مر ان واجب الوجود
بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم يكن تلك الارادة مقصدا الى التكوين سيما
التكوين الطلق او التكوين الاول الاقرب المجعولات اليه واشرف الكوائن منه لان القصد الى
الشيء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود فثبت ان ارادة الله سبحانه ليست
عبارة عن القصد بل الحق في معنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير
الموجود في الكل من ذاته انه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائنا مستفيضا وهو
غير منافي لذات المبدء الاول جل اسمه لان ذاته كل الخيرات الوجودية كما مر مرارا ان
البسيط الحق كل الاشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكوني الامكاني تابع للنظام الاشرف

الواجبي

الواجبي الحقي فهو عين العلم والارادة فعلم المبدء بفيضان الاشياء عنه وانه غير منافي
لذاته هو ارادته لذلك ورضاه فهذه هي الارادة الخالية عن النقص والامكان وهي
ما في تفسير القدرة بالصفة للفعل والترك لا كما توهمه بعض من لا امعان له في الحكمة والفرقان
ثم انك اذا حققت حكمت بان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق
الباري تعالى هو ما اشرنا اليه فان ارادتك ما دامت متساوية النسبة الى وجهي المراد وعدمه
لم تكن صالحة لرجحان احد ذينك الطرفين على الآخر واذا صارت الى حد الوجوب لزم منه
الوقوع فاذن الارادة المجازية حقا انما تحقق عند الله وهنالك قد صارت موجبة للفعل
وجوبا ذاتيا ازليا واما في غيره فلا يخلو عن شوب الامكان والقصور والفتور ولا ضرورة
فيه الا ضرورة بالغير وما دام الذات او الوصف لا الضرورة الازلية فاذن ما يقال
من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب
ما لا يمكنه ان لا يفعل كلام بط لانك قد علمت ان الارادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة
وهناك يمتنع حدوث المراد الا عند من نفى العلية والمعلولية بين الاشياء كالاشاعرة
ومتى ترجح احد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل وللبعض مع بينها وبين سائر الموجبات
فرق من جهة اخرى بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذي يكون عالما بصدور الفعل الغير المنافي
عنه وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور
حاصلا لكن الفعل لا يكون ملائما بل منافرا مثل الملجأ على الفعل فان الفعل لا يكون مرادا له
ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان ان لا يفعل ان
الله تعالى اذا علم من انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع

لكان علمه جهلا وذلك قبح والمؤدي الى القبح محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب
لاستحالة خروجه عن طرفي النقيضين مع ان الله تعالى مريد له وقادر عليه فظهر وتبين ان امكان
اللاكون وصحة الترك ليس شرطا لكون الفعل مقدورا عليه او مرادا وظهر اوضح الظهور ان
مدار القادرية على كون المشية سببا لصدور الفعل او الترك وان القادر هو الذي ان
شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وان وجبت المشية وجوبا ذاتيا او غيريا وامتنعت
اللامشية امتناعا ذاتيا او غيريا وما توهم انه لا بد في كون الفاعل قادرا ان يقع منه
اللامشية وقتا ما او متى وقوعها خطأ وخلط ولم يعلم بان الفاعل انما يكون فاعلا بالفعل حال
صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلم
ان صحة وصفه بالفاعلية ليست لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية والواجب سبحانه
يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان ذلك المفروض محالا ولكن الحملية
كاذبة كما في قولك لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما بينا ان مشية الله تعالى عين
ذاته فاذن كما ليس يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم امكان
وقوعه فليس لاحد ان يقول انا لا نعتبر في كون الفاعل قادرا مشيته ان لا يفعل بل نعتبر كونه
بحيث يمكن في حقه مشية ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء
ان لا يفعل لكنه لم يكذب انه في شانه ان لا يفعل وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة
لانا نقول قد سبق ان الجهات التي بها يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان تتعطل
ولا يترتب عليه الفعل فاذن الفاعل اعني ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل
لا يصدق عليه انه في شانه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما سبيل التميز بين المختار

والموجب

والموجب فليس كما توهموه بل كما مر في مدخلية العلم والمشية في الفاعلية والتاثير وعدم مدخليتها
فهذا انصاب التحصيل والتحقيق وستعلم ان ما سوى الله تعالى من المختارين مضطر في اختياره
مجبور في ارادته **فصل** في دفع ما ذكره بعض الناس ان من القائلين بصحة تقدير قدرة
تعالى بصحة الفعل والترك من تقضي عن لزوم جهة امكانية هي صحة الطرفين وامكان الجائز
بان هذه الصحة ترجع الى ذات المقدور عليه لا لامكانه الذاتي وهذا من سخيف القول
فان ما ذكره لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب والمختار
اذ ما من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظرا الى مرتبة ماهيته من حيث هي هي وان لم يرد
بهذا الامكان الامكان الذاتي الذي هو مناط الحدوث الذاتي بل الامكان الواقعي
والقوة الاستعدادية المستدعية للحدوث الزماني فقد علمت بطلانه في الفاعل التام
الفاعلية واما جمهور المتكلمين من اصحاب ابي الحسن الاشعري فبنى ما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه
فيما ادعوه من تقدير قدرة الله هو انكارهم للعلة والمعلول وعدم تسليمهم تحقق الوجوب بالايجاب
في شيء من مراتب الفاعلية والايجاد بل مجرد الاولوية الغير البالغة حد الوجوب يكفي لصدور
الفعل من المختار وان نفس الارادة من غير داع ومقتضي يكفي لصدور الفعل ولا حاجة في ذلك
الى مرجح غير الارادة لان شان الارادة التعلق باي واحد من الطرفين وان ترجح ارادة
على ارادة من دون مرجح زائد عليها وقد علمت ان الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر
يخرج الانسان عن الجزم بشيء من الاحكام اليقينية ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني
الضروري المقدمات الاقترانية على هيئة الشكل الاول وقد مر فيما سبق ان امكان الممكنات

الجوازية هو العلة المقتضية لافتقارها الى العلة لان استغنائه هو العلة التامة لاستغنائه
لان الوجوب والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة فاذن لا ضرورة شيء من الطرفين
في الماهية يوجب الاحتياج الى المؤثر لا غير ذلك كالحدوث او سبق العدم او نحوه فقد
ظهر ان منبع العلة في الممكن هو الايجاب لا غير وان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما دام الشيء
على حاله امكانية يستحيل فرض وقوعه او لا وقوعه وانما يتعين له احد الطرفين بالوجوب
من تلقاء العلة المقتضية واما الاولوية الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت ذاتية
او حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء فغير مجدية في قطع النسبة الامكانية ولا محصلة للوقوع
بالفعل على يجب ان يكون العلة المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب الحصول
وسبب رجحان الحصول على اللاحصول وسبب رجحانه الا بالانتهاء الى السبب التام الموجب
والعلة التامة المقتضية واما اذا لم ينته اليه فالسؤال مستمر البقاء والاستمرار في الحالين
مشترك الورود بين الطرفين فيؤدي الى لزوم التسلسل في سبب الاولوية واولوية الاولوية
وهكذا الى لا نهاية وذلك محال لبيانها واجتماعها على انه اذا لوحظت تلك الاولويات بآثارها
ملاحظة جمعية اجمالية فهي كالاولوية الاولى في ان مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها اذ لولا
ذلك لكان هذا الطرف بالفاعلة الوجوب وقد فرض انها لم تبلغ حد والتزم في ما ذكرنا من جهة
ان الفرق متحقق بين الوجوبات وبين الاولويات لامكان الانتهاء في تلك الى الوجوب
الاول الذاتي الذي هو منبع الوجوبات والوجودات وعدم امكان الانتهاء في هذه الى الاولوية
الاولى الذاتية التي يتبعها جميع الاولويات لان ما فرض اولا ههنا لا يصلح للبدئية لا لاصل الوجود

بل

فكيف لكونه متبوعا ومبدأ الغير بالغ الاولويات فيزيغ نور الحق وازاح ظلمة الباطل وتبين ان
النسبة الامكانية مطلقا مناط الحاجة والافتقار للشيء الى السبب التام الموجب ولا يغني
من جوع امكانه الا التفاعل الحق دون غيره مما به يحصل الاولوية الغير البالغة نصاب الوجوب

فصل في بيان ما اخذ آخر في ابطال رأي من زعم ان شأن الارادة الواحدة ان
تتعلق بما يتأتى طرف من طرفي الممكن وبما يتأتى كلتا من الممكنات اعلم ان نسبة الارادة الى المراد
كنسبة العلم الى المعلوم بل كنسبة الوجود الى الشيء الموجود فيمتنع استواء نسبتها الى الضدين
والمتنافيين بل بها يجب احدهما ويمتنع الآخر فكيف يستوي نسبتها اليهما وهل هذا الا كما يقال
ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون وجود البياض او كما يقال ان الصورة الانسانية
في الذهن بعينها هي الصورة الفرسية في العلوم التفصيلية وكذا حكم التشخص وامثاله فكما
لا شبهة لاحد في ان وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود عمرو بعينه ولا العلم بأحدهما هو العلم بالآخر
لان تشخص العلم بزيد وهويته وهويته متعلقة به لا محالة فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب شخصيته
ومطلق هويته كذلك حكم الارادة فانها انما تتعين بتعين المراد وتتشخص بتشخصه محققا كان او مقدرا
مجملا كان او مفصلا فارادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك الفعل حتى
لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غير الانسان
وذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب واعلم ان ما ذكرنا من ان الارادة كالعلم ونظائره التي كلها
يرجع كلها الى الوجود تتعين وتتشخص حسب تعين المراد وتشخصه لا ينافي قولنا بصحة كون ارادته
تعالى التي هي عين ذاته الحقة الاحدية متعلقة بجميع الممكنات الواقعة في الوجود كما ان علمه البسيط

علم بجميع الاشياء الكلية والجزئية التي وقعت او ستقع وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية
العددية التي يقع تعلقها بجزئي من اعداد طبيعة واحدة او بكل واحد من طرفي المقدور كما في القادرين
من الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحقة الالهية التي يكل عن ادراكها عقول اكثر الحكماء فضلا
عن غيرهم والكلام هنا مع هؤلاء الزاعمين ان ارادة الله امر واحد بالعدد يصلح ان يتعلق
بشيء ومقابله على ان ما ادعيناه من كون كل ارادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد باق
على عمومه في باب الاول تعالى وغيره من اولئك الارادات الامكانية وكذا كل علم متحد الهوية مع
المعلوم بما هو معلوم وكذا كل وجود عين ما يوجد به من الهويات من حيث هو موجود بل الارادة
هي المرادة بالذات كما ان العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير الا
بالعرض وكمت نداء عظيم الاهل **فصل** في حكاية مذهب المتكلمين في المرجح والداعي
للارادة في خلق العالم قال محقق مقاصد الاشارات ان المتكلمين من الذاهبين الى
حدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث
لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهؤلاء
انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى
العالم وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي
ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص مطلقا لامتناع التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت
ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده

الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص
وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في اناءين متساويين النسبة اليه من جميع الوجوه فانه
يختار احدهما لا محالة ويعبر ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو
حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى كلامه وانت بما قدمنا اليك من الاصول القطعية
الحقة تمكنك لابطال هذه الآراء الجنيئة المؤدية الى التعطيل في حقه تعالى بل التجسيم والتركيب
في ذاته تعالى عما يقوله المفترون الجاهلون في حقه علوا كبيرا اما القول بالمخصص والداعي
لفعله على سبيل الاولوية دون الوجوب سواء كان امرا مباينا لذاته وصفاته كما قالته
قدماء المعتزلة او غير مباين له كما قالته الاشاعرة من كون نفس الارادة مخصصة للفعل لا على سبيل
البتة والوجوب فقد علمت فساده من ان طبيعة الامكان يقتضي الافتقار الى المرجح
الايجابي واما القول بالمخصص الايجابي المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود الى
العالم او شيئا آخر كذات الوقت عند الكعبي فهو ايضا مبرهن الفساد اما المصلحة العائدة
الى غير الفاعل الذي يفعل بقدرته الامكانية المتساوية النسبة الى طرفي المقدور فلا يصلح
ان يكون مخصصا لاحد الجانبين وداعيا للفاعل عليه وذلك لانا نقول سائلا منك على كان
في تحصيل هذه المصلحة للعالم او ايصال هذه المنفعة للمستحق لها او له لذات القادر القاصد
للفعل في عدم ذلك التحصيل او الايصال او لم يكن فان لم يكن شيء من الطرفين اولى له من الآخر
ولا مرجح عنده فكيف يريد احدهما ويترك الآخر مع تساوي نسبتهما اليه وان كان تحصيل
هذه المصلحة اولى من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله اولوية ويستكمل

ذاته بتلك الفائدة العائدة والله سبحانه اجل واعلى من ان يكتسب كمالا من غيره وان يكون
له داع وغرض غير ذاته بذاته التي هي آخر الغايات وافضل النهايات واما القول بعدم
التخصيص او نفي التعليل في فعله تعالى متمسكا بقوله لا يسئل عما يفعل فمن ذلك مغالطة يدق حلها
على اكثر الباحثين بل الفاضلين واعلم ان هناك فرقا بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب
به يصير الفاعل فاعلا وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور وموجودا
على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول باطل في حقه جل اسمه اذ
الذاتي للشيء لا يكون معللا بشيء ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين والعرفاء ان مجلى ان
فاعلية الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بامر زائد على ذاته وكذا الداعي له في ايجاد العالم هو علمه
بوجه النظام الاتم الذي هو عين ذاته فذاته كما انه فاعل للعالم فهو علة لوجود العالم فقد غائية وغاية صح
تبين وتحقق ان اللمية ثابتة لافاعيل الله تعالى بمعنى المجعولات او بمعنى صدورها وان ثبت
في جاعليته تعالى بمعنى كون جاعلية صح وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك اي مع كونه جل اسمه تام العلية
في ذاته من غير ارادة زائدة او داع منتظر ومرجح مترقب لا يلزم قدم العالم وتسرمد ما سواه
من عالم الطبيعة والاجرام الفلكية كانت او عنصرية صورة كانت او مادة نفسا كانت او جسما
كما سبق ذكره في السفر الاول وسنعيد القول فيه ان شاء الله لانه مسلك دقيق ومنهج انيق
لا يستقيمه احد من حكماء الاسلام والمتكلمين ولا حصل اليه للصوفية الاسلامية بطريق الكشف
والذوق بل بمجرد متابعة الشرائع والتسليم لاحكام الصادعين سلام الله عليهم اجمعين محمد المرتضى
فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا **فصل** في دفع بعض الاوهام عن هذا المقام ولعلك تقول

اذا كانت

اذا كانت الضرورة الالهية ضرورة ازلية كان لا صدور العالم ممتنعا بالذات فيلزم ان يكون
صدوره واجبا بالذات وذلك ينافي امكان وجوده بالذات فيقال لك حسبما حققنا
في مسئلة الوجود من ان كلا من الانيات البسيطة والوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الاتم
والانية الاشدية الواجبية وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها
تابعة للضرورة الالهية لان ضرورتها ما دام الجعل والافاضة لا في نفسها مع قطع النظر عن ازليتها الازلية صح
بالوجود التام الالهي وقد ثبت الفرق في علم الميزان بين الضرورة الذاتية الازلية والضرورة
الذاتية التي لا تدوم الا ما دامت الذات موجودة واما ما ذكره بعض الاماجد دام مجده وبقاؤه
في دفع هذا الاعضال من ان صدور شيء عن الغير او حصوله عنه او وجوده له غير تقرره ووجوده
في نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى غيره ولا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا
عن ذلك بخلاف الثاني فاذن امكان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب صدوره
عن الحق تعالى فيرد عليه ان التحقيق كما ذهب اليه كثير من الافاضل البارعين ان وجود العلة في نفسه
هو بعينه وجوده لجاعله التام وهو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية اصلا فاذا كانت
الضرورة ثابتة له باحد الاعتبارين كانت ثابتة له بالاعتبار الآخر اذ لا فرق بينهما الا بحسب
العنوان دون المصداق واما ما ذكره من الفرق بان احدهما معقول بالقياس الى الغير
دون الآخر فغير مسلم فيما هو المجعول والصادر بالذات اعني الوجود لان هويته هو بعينه تعلقه
لا كالهوية كما مر تحقيقه واما الاشكال بان الذي يكون ذاته معقولة بالقياس هو من جنس المضاف
فيلزم ان يكون كل مع وافعاله تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظيم دام ظله

انه بعد ما اختار مع تصوره تغيير القدرة الالهية بصحة الصدور اراد ان يذب عنه ويتفصى عن لزوم
جهة امكانية في الذات الاحدية الوجوبية فقال اذا كان صدور النظام الاكمل واجبا بالنظر
الى ذاته بحسب علمه وارادته وعلمه وارادته كسائر صفاته الكمالية راجعة الى حقيقة ذاته الحقة
الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان يتميز بحيثية
وجهة واعتبار واعتبار عن الجهات فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه وارادته في الوجوب الذاتي
فكيف يتصور صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر
قلت اولا يمكن عندك في المستبين ان صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة
بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون بحسب الجهة الامكانية في ذات القادر كما في قدرة
الانسان مثلا على مقدوراته وذلك مع نقص جوهر الذات وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس
الى كمالاته ذاته او يكون بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القادر الحق
على جميع المقدورات وذلك لتقدسه عن جهات النقص وسمات الامكان عن جميع الجهات
فالمقدور الجائز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور عن جاعله القادر بالذات
وان كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته وهذا اتم انحاء القدرة
ومراتبها انتهى ما افاده تلخيصا اقول قد علمت ما فيه فان الامكان الذاتي للمع في نفسه
لا يوجب كون العلة قادرا فان معلول العلة الغير المختارة كالنار للسخونة يمكن في ذاته ولا يستلزم
امكانه في نفسه كون فاعله مختارا والا لكان جميع العلل والاسباب للاشياء مختارات
في افاعيلها ثم اقول غاية ما يمكن ان يقول من فسر قدرته بصحة الصدور واللاصدور في دفع

ذلك الاعضال

ذلك الاعضال وهو لزوم اختلاف الحقيقة في ذاته جل ذكره مع حيثية صفتي القدرة والارادة
ان نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال وقد مر
وينطوي الاول في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار احدهما مع الآخر اختلاف الحيثيات المكثرة
للشيء كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف بحكم العقل يضرب في التحليل ولكن
تحليل الوهم او بحسب كثرة الآثار المترتبة على الاول دون الثاني ان الاول كانه اضعاف
الثاني او كانه هو وما زاد عليه وهذا ضرب من التحليل لا ينافي البساطة هذا غاية ما يمكن ان يقال
من قبله ومع ذلك لا يصفو عن شوب كدورة عند من يعرف جلال احدية الحق الذي كله فعليته
بلا قوة ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص قال العلامة الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم
ان كثرة العلم والقدرة انما حصل في الموجودات الممكنة فقاست العقول مبدأها الاول عليها
فوصفته بالعلم والقدرة والتنزيه ان تقول سبحان ربك رب العزة عما يصفون ثم قال
بيانا لمذهب الحكماء في ارادة الله سبحانه انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كان
العلم والقدرة شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة
والعلم والارادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة ثم قال
في موضع آخر منه في بيان الجبر والاختيار انه لا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند
فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته
يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر
الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب

كلها مقدوره ومراده والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين واما في حق الله

فان اثبت له قدرة وارادة متباينتان لزم ما يلزم ههنا من غير امكان تفصي لكن صدور فعل آخر

عنه ليس موقوفا على كثرة انما هو بسبب وجوب الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب انتهى كلامه

يعني بالايجاب الموجبة بفتح الجيم يعني به الجبر فعلم مما ذكره ان قدرته تعالى كعلمه وارادته في

ان بحسبها يجب صدور النظام الاتم لا ان بها يمكن ويصح صدوره لان الامكانات من

لوازم الماهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبة فيها فاذن لا تخصص وتخص بما ذكره

انه اذا كان مبدء التاثير في شيء علم الفاعل وارادته سواء كان العلم والارادة امرا

واحدا او متعددا وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في الباري او غيرها كما في غيره

كان الفاعل مختارا وكان صدور الفعل عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال مثل هذا الفاعل

في العرف العامي والخاصي انه فاعل غير مختار وان فعله صدر عنه بالجبر مع انه وجب صدوره

الفعل عنه بالارادة والعلم واذ قد ثبت وتقرر ان قيوم الكل وآله العالم انما يفعل النظام

الاتم والخير الافضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو اشرف انحاء العلوم بكل معقول

او محسوس فاذن هو فاعل الفعل بالعلم والارادة على اكمل الوجوه واتمها على سبيل البت والوجوب

فالوجوب بالارادة لا ينافي الارادة بل يؤكدها لان اتم الاسباب ما يجب به المسبب فاتم

الارادات ما يجب به المراد فذاته تعالى بذاته فياض الخير وفعال النظام الاتم على الاطلاق

ولما كان ذاته البسيطة علما بكيفية النظام الاتم لما علمت في مباحث العلم الالهي ان ذاته

بذاته كل الاشياء والموجبة على الوجه الاشرف الاقدس لانها موجبة بوجوب الهي واجبي ومصدرة

العقلية

بصورة ربانية رحمانية فتبيع ذاته الواجبية فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول

عنده من معقولية ذاته لا على ان يتبعه كاتباع الضوء للمضيء والاستحسان للمستحسن تعالى عن ذلك علوا

كبيرا بل على حسب ما حققه صاحب الشفاء من انه عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه الواجب الفيضان

عنه وعالم بان هذه العالمية تستوجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا

ونظاما وفيضان الخير والنظام عنه غير منافي لذاته الفياضة بل انه مناسب له وتابع

لخيرية ذاته الفياضة ولازم جوده التام الذي هو نفس ذاته فاذن مجعولاته مرادة له ونظامها

الصادر عنه تعالى مرضي لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل ان نفس علمه بها

نفس رضاه بها واختياره اياها فاذن فلا نصرح وانفع ان كونه تعالى عالما ومريدا امر واحد

من غير تغاير الا في الذات ولا في الاعتبار فان ارادته بعينها هي علمه بالنظام الاتم وهو

بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا امر آخر من العالم الامكاني وقد عرفت في مباحث

العلة الغائية ان العالم لا يفعل لاجل الاشياء السافلة ولا عرض للقوى العالية في ما دونها حتى

تفعل لاجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لاجل البدن بل لغرض آخر

فوق البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب الى المبدء الفعال

وكذا الغاذية لا تورد الغذاء وتهضمها وتلصقها وتشبهها بالمغتذي لاجل صلاح حال الغذاء

او نفع المغتذي بل لاجل المحافظة على كمالها والاقتداء بما فوقها وكذا النار لا تحرق الحطب

لاجل تحصيل الرماد او الفحم او ما يجري مجراه بل لاداته ذاتها ومحافظة صورتها فاذا كان كل

فاعل ذاتي وكل قوة فعالة عالية او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث او داع فيما دونها

فكيف الامر في القوة القاهرية الالهية التي هي فوق الكل ووراء الجميع وليس فيه شوب
نقص وقصور وغيره من القوى الفعالة لا تخلو عن شوائب النقصانات الا ان كلا منها يجبر
نقصه بما فوقه بحسب الفطرة الاولى كالعقول القادسة او بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية
وما بعدها **فصل** في تفسير الارادة والكراهة قد اشرنا في مواضع من كتابنا انه قد يكون الماهية
واحدة الحاق الكون واطوار الحصول وانه قد يكون الامور المتغايرة في المعنى والمفهوم
موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد كالمعاني الذاتية للماهية الانسانية من جنسها القريبة والبعيدة
وفصولها المترتبة التي قد تحصلت في تشخص واحد منها كزيد مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت
بتشخص واحد وتذوتت ذاتا واحدة مشار اليها بهذا وانت ونظائرهما بل كل هذه المعاني
مجتمعة في نفس البسيطة التي هي ذاته وهي مبدء الجميع وصورة الكل وهي بذاته الفصل الاخير
لتلك الماهية المحصلة لتلك المعاني تقوما وتجوهرا المفيدة لما بازائها من القوى والآلات وجهة
وفعلية ولمواداتها استكمالا وتماما ولآثارها تقيدا وتحصلا وايضا فقد يكون امور مختلفة المعاني
والهيئات موجودة بوجودات متباينة حاصلة في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة
من النشآت ثم تلك الامور باعيان معانيها ومفهوماتها قد تحصل في عالم آخر ونشأة اخرى
موجودة بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف فاضل من غير تضاد بينها ولا تزاحم ولا مباينة
وتحصلها كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني وفي مواضع اخرى من هذا الكتاب اذا تقرر
هذا فنقول انه لما كان الباري جل ثناؤه موجودا ثابتا حقا وله صفات كمالية مباينة لصفات
جميع ما عداه كما ان وجوده مباين لوجود جميع الموجودات لان وجوده واجب بذاته لذاته ووجود

بغيره واجب به لا بذاته وذاته مستغنية عن جميع ما سواه وجميع ما سواه فاقرة اليه مستفيدة
منه بل مقومة به متعلقة ذاتها بذاته فاذن لا مماثلة ولا تشابه بينه شيء من الاشياء لا في ذاته ولا في
صفاته اي لا في وجوده ولا في كمالات وجوده من العلم والقدرة وغيرهما من عوارض الموجود بما هو
موجود فكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة كما مر تحقيقه في اوايل هذا الكتاب وهي في الواجب
واجب بالذات وفي الممكن ممكن وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض فلك وقياس سائر الصفات
الكمالية للوجود المطلق فان العلم حقيقة واحدة وهي في الواجب واجب وفي غيره ممكن على ما مر
حقيقة الوجود لان مرجع العلم والارادة وغيرهما الى الوجود كما اشرنا اليه الان فعقول الجماهير من الانام كما آه
فضلا عن غيرهم عاجزة قاصرة عن فهم سرائر العلم والارادة والقدرة في جميع الموجودات حتى الاجسام
والجمادات كسرائر الوجود فيها ولكنا بفضل الله والنور الذي انزل الينا من رحمته نهتدي الى مشاهدة
العلم والارادة والقدرة في جميع ما يثبت بهذه الوجود على حسبه ودرائه وقدره فاذا تمهدت هذه
الاصول والمقدمات فنقول الارادة والكراهة في الحيوان وفينا بما نحن حيوان كيفية نفسانية
كسائر الكيفيات النفسانية وهي من الامور الوجدانية كسائر الوجدانيات مثل اللذة والالم
بحيث يسهل معرفة جزئياتها لكون العلم بها نفس حصولها الحاضرة عند كل مريد ومكره ولكن تعبير العلم
بماهياتها الكلية وذلك كالعلم فان العلم بماهية العلم حاصل لكل ذي نفس لحضوره بهويته الوجدانية
عند النفس ويعبر العلم بهويته الكلية لانه كالوجود لا ماهية له بل هو عين الوجود هوية وغيره عنوانا ومفهوما
والوجود كما مر لا ماهية له ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية وترسيمها والاقرار
ادراك جزئيات كل منها بادراك جزئيات امور اخر من الكيفيات النفسانية بحيث يشبه الادراك

والارادة وغيرها من الصفات الكمالية ومع ذلك فان الوجود مشترك معنوي بينها وبينه وكذا العلم والقدرة والارادة صح

بالآخر فيصير على النفس تجريد ادراك معنى بعض من هذه الامور الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه عن غيرها
ليمكن ان يؤخذ عنها ما لها في حد ذاتها ونفس مفهومها مع ذاتياتها في الحد ان كان لها حد او لوازمها
المساوية لها ان لم يكن لها حد ولاجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الارادة والكراهة
فالاشاعرة فسروا الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي مغايرة للعلم والقدرة لان
خاصية القدرة صحة الايجاد واللاايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات والى طرفي الفعل
والترك على السواء ولان العلم بالوقوع يتبع الوقوع فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور وظاهر
انها مغايرة للمحبة والكلام والسمع والبصر اقول وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم العلم بالوقوع
تبع للوقوع لانهم ان ارادوا به العموم والكلية فهو حق فان من العلوم ما يتبعه الوقوع كما مر وذهب
اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك فعرفوا الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد
الضرر لان نسبة الفعل القدرة الى طرفي الفعل والترك بالسوية فاذا حصل في القلب اعتقاد
النفع لاحد الطرفين ترجح بسببه ذلك الطرف فصار الفاعل موثرا مختارا واورد عليه ان كثيرا
ما نعتقد النفع في كثير من الافعال ولا نفعلها ولا نريدها ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضررها
ونريدها ولذا ذهب بعض آخر منهم الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق المعتبر في النفس
النفس الى تحصيل شيء ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء ان كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون
الارادة كما في المحرمات وقيل هي شوق مؤكد الى حصول المراد وفيه انه قد يوجد الفعل بدون
الشوق المؤكد كما في الافعال العادية من تحريك الاعضاء وفرقعة الاصابع وكثير من الافعال الصادرة
والخرافية وكما في تناول الادوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المؤكد ولا يوجد الفعل لعدم

الارادة

الارادة كما في المحرمات والمشتهيات للرجل المتقي الكثير الشهوة ولاجل ذلك قيل انها
مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم وهو ميل اختياري والشوق ميل
طبيعي ولهذا يعاقب المكلف بارادة المعاصي لا باشتهائها ويرد على قوله وهو ميل اختياري
انه لو كان القصد والارادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد وارادة اخرى وتم
التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل لو اريد ان الارادة فعل اختياري دائما وليس كذلك بل قد يوجد
بالاختيار وقد يوجد بالاضطرار وسيأتي تحقيق هذا المقام قال بعض اهل التحصيل ان
الارادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بارادة سابقة منه كالمتردد في طلب اصلح الوجوه فانه
بعد علمه بالوجوه يقصد الى فرض وقوع واحد منها بفكره الذي هو باختياره لينكشف له
الصلاح والفساد فيها فيحصل له الارادة بما يراه اصلح وهي مكتسبة له اما اسباب كسبها
فهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها ايضا بقدرته وارادته لكنها يحصل
لا يتم بل يقف عند اسباب لا تحصل بقدرته وارادته انتهى ويرد عليه انه كما ان الارادة
قد تكون باختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ باختياره وجوه النفع والشهوة
في امر معين ويكرر عرضها على النفس حتى تشتاق اليه وتحرص عليه ومقصود القائل تحصيل
الفرق بين الارادة والشوق ولم يحصل بما ذكره وقال بعض الاذكياء في بيان الفرق
بينهما ان الارادة فينا كيفية نفسانية موجبة للفعل مغايرة للشوق الذي هو توقان النفس الى
حصول المطلوب اما اولا فلان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة وان بلغ الشوق
الى كماله كما في الزاهد المجتنب عن الشهوات المحرمة اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة وربما

يوجد الفعل مع شوق ضعيف واما ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاق النفس
الى الحركة الى جهتين مختلفتين احدهما للقاء محبوبه والثانية للفلتة على عدوه ولا يتعلق الارادة
بضدين حتى قيل ان ارادة احد الضدين على كراهة الضد الآخر واما ثالثا فلانا نعلم ثبوت
الارادة بديهة في مواضع مع الشك في ثبوت الشوق كما اذا شاهدنا مرغيا ولا نعلم الداعي
المرآة البشع فانا نعلم ضرورة انه مريد له ولا نعلم ضرورة ان له شوقا اليه وان اثبتناه له شوقا
فانما يكون بالتامل والفكر فهما متغايران انتهى ما ذكره اقول لعلك لو اخذت الفطانة
بيدك واحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الاكياء الاعلام من وجوه الخلل
والخبط ومبناه في الاكثر على انهم زعموا ان الارادة في كل ذي ارادة بمعنى واحد متواطئ
كما فهموا الوجود ايضا كذا وليس الامر كما زعموه بل الارادة في الاشياء تابعة لوجودها وكما حقيقة
الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والبساطة والتركيب والصفاء والكدورة
والتجرد والتجسم والخلوص عن شوائب الاعدام والجهالات والامتزاج بها وكون بعضها
خيرا محضا لا يتصور فيه شر بتة اصلا وبعضها مزوجا للشرور الكامنة في خيريتها وهي ما بحسب اعتبار
عقلي ومرتبة من مراتب الواقع لا في اصل الواقع وبعضها مستلزمة للشرور الثابتة لها في نفس
الواقع وحاق الاعيان كالامكانات والاستعدادات المنتكسة في الاعيان الجارية عن الفعليات
والتحصلات على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الاعدام للملكات والقوى للفعليات
الى ان تهوى الشيء في الرذل الى حاشية الوجود والسقوط الى هاوية الكثرة والشرية حيث
يكون الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة الكثرة والتحصل تحصل اللاتحصل والتعين تعين اللابهام

على ان

على ان مفهوم الوجود العام معنى واحد في الجميع فكذا حكم الارادة والمحبة فانهما رفيق الوجود والوجود
في كل شيء محبوب لذيذ والزيادة عليه ايضا لذيذ ومطلوب فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته
ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض وهي محبوبة له لا بالذات
ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو ايضا محبوب لذاته لاشتماله على ضرب من الوجود
ومريد لما يكمل ذاته بالذات واما لما يتبع ذاته فحاله كما مر من انه مريد له بالعرض فثبت ان
ان هذا المسمى بالارادة والمحبة او العشق او الميل او غير ذلك سار كالوجود في جميع الاشياء
لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره او لخفاء معناه
هناك عند الجمهور او عدم ظهور الآثار منه عليهم هناك كما ان الصورة الجوهرية عند ما هي المطلوبة
مراتب العلم والادراك ولكن لا يسمى بالعلم الا صورة مجردة عن مقارنة الاعدام والظلمات
المقتضية للجهالات والغفلات اذا تقرر هذا فنقول الارادة والمحبة معنى واحد كالعلم وهي
في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها عين الداعي وفي غيره تعالى ربما تكون صفة زائدة
عليه وتكون غير القدرة وغير الداعي كما في الانسان فانها كثيرا ما تنفك عن قدرته التي هي بمعنى
صحة الفعل كالمشي والكتابة ومركبة وهي اعم غير الداعي الذي يدعوه الى فعله كالنفع المتوقع
في فعل الكتابة مثلا او الى تركه كالضرر المترتب على فعلها فهذه الثلثة اعني القدرة والارادة
والداعية متعددة في الانسان متحدة بالقياس الى بعض افعاله متعددة في حق الباري سبحانه
وكلها فيه عين الذات الاحدية وفي الانسان صفات زائدة عليه وانما خصصنا بعدد
هذه الثلثة فيه بالقياس الى بعض افعاله لانها قد تكون بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنية

شيئا واحدا كالتدابير الطبيعية والتحريكات الارادية مثل التغذية والتنمية والتوليد وغير ذلك
كما لا يخفى عند البصير المتامل في حكمة الله في هذا العالم الصغير وكيفية الترتيب البديع والصنع
المنيع والنظام الشريف الذي روعي فيه واودع في قواه ثم نرجع ونقول ان الانسان
لكونه مخلوقا على صورة الرحمن فلا يصدر عنه فعل خارجي او حركة خارجية بالقصد الاول ومنشاه
مبدئه من ذاته ويقع له المرور على سائر مراتبه وقواه المتوسطة بين النفس وبين
مظاهر افعالها وآلة تحريكاتها وتلك القوى ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء
بمنزلة عالمي الملك والملكوت في الانسان الكبير وهذا الملكوت كنظيره في ان بعضه على
كالعقل العلي والوهم والمتخيلة وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك وقوتي الشهوة والغضب
وما يتبعها من القوى المحركة المباشرة للتحريكات المميلة للاعضاء وكذا هذا الملك كنظيره في
ان بعضه احكم والطف كالارواح الدماغية على طبقاتها في التشفيف والنورانية بمنزلة
الافلاك المتفاوتة في الصفاء واللطافة وهي مواضع الصور النورية الكوكبية كما ان
هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردة
والمركبة التي هي بمنزلة العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه وليس هذا المقام مقام تفصيله
والغرض ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل او حركة منه فلا بد له من علم وهو تصور
ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد له من شوق اليه ثم لا بد له من ميل في اعضائه الى تحصيله ثم لا بد له من ارادة وعزم له
فبالحقيقة هذه الامور الاربعة اعني العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم
اربعة فظهر في كل موطن بصورة خاصة تناسب ذلك الموطن فالحجة اذا وجدت في عالم العقل

لا غرو

كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الالهي واذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق
واذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين وتحقق عندك ما ذكرناه انكشف
لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء
بوجه او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر وبوجه دون وجه ومن فسرها
كالاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي غير العلم والقدرة صح ما ذكره من جهة دون
اخرى وفي موضع دون آخر ومن قال انها شوق متاكد الى حصول المراد صح ان لم يرد الكلية
والعموم ومن ذهب الى انها ميل ينبعث عن اعتقاد النفع صح ايضا في مرتبة دون اخرى والفكاك بين بعض
هذه المعاني عن بعض من حق الانسان لا ينافي اتحادها في حق الله وكون القدرة في حقنا عين
القوة الامكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب
امكان
فالقدرة هنا في الباري وجوب بالذات لانها عين العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية
والقضاء الحتمي فافهم واغتنم واستقم باجيبي واتبع الحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله
والله ولي التوفيق **فصل** في دفع ما اورد على اتحاد هذه الامور في حقه تعالى وفي كون
الارادة الالهية سببا لايجاد الحوادث فمن الشكوك المورودة ان ارادة الله لا يصح ان تكون
عين علمه سبحانه لانه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء اذ لا يريد شرا وظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبائح
والآثام فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك ارادته فعلمه غير ارادته وعلمه عين ذاته تعالى فارادته
صفة زائدة على ذاته تعالى فهذه شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشايخنا الامامية رضي الله
عنهم على اثبات ان الارادة زائدة على ذاته تعالى والجواب ان فيضه تعالى وجوده متعلق

بكل ما يعلمه خيرا في نظام الوجود فليس في العالم الامكاني شيء مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته
ولا امر غير مرضي به فذاته بذاته كما انه علم تام بكل خير موجود فهو ايضا ارادة ورضا بكل خير الا ان
اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له تعالى ومرضي بها له تم فضرب منها خيرات محضة
لا يشوبها شرية واقعية الا بحسب امكاناتها الاعتبارية المخفية تحت سطوع النور الالهي
الوجودي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها وضرب منها خيرات يمزجها
شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستولي والشر مغلوب مقهور وهذا القسم ايضا مراد لا محالة
واجب الصدور عن الواجب بالجواد المحض والمختار بكل ما خير لان في تركه شرا كثيرا والحكيم لا يترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافي للخير فلا حصول لهما
من هذه الثلثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها ولم يأذن له في قول كن الدخول في حريم الكون
والوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضا انما
يريدها بما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فالشرور الطفيفة النادرة داخلة في قضاء الله
تم بالرضى وهي مرضي بها لك فقوله ولا يرضى لعباده الكفر وما يجري مجراه من الآيات معناها
ان الكفر وغيره من القبائح غير مرضي بها له تم في انفسها وبما هي شرور ولا ينافي ذلك كونها
مرضيا بها بالتبعية والاستجرار او نقول من سبيل آخر ان وزان الارادة بالقياس الى العلم
وزان السمع والبصر بالقياس اليه وكوزان الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق
بالخيرات ارادة كما ان المتعلق منه بالمسموعات سمع وبالمبصرات بصر وكما ان القدرة المتعلقة بالاصوات
والحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم فذاته تعالى علم بكل شيء حكمي وارادة

بكل غير

بكل غير حكمي كما انه سمع بكل مسموع وبصر بالنسبة الى كل مبصر وقدرة على كل شيء وبالقياس الى
نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق آخر في حل هذه الشبهة والاول اولى
ومنها ان الله تعالى اوجد ما اوجد من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده فلا بد لهذا
التخصيص من مخصص وليس هو القدرة لتساوي نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا
فهذا المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم فثبت ان الارادة مغايرة لتينك الصفتين
والجواب اما بالنقض واما بالحل اما الاول فلانا نعيد الكلام الى تخصص نفس الارادة بالوقوع
من الاوقات وبالوقوع في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة هذه الارادة ان كانت
قديمة لزم تخلف المراد عنها وان كانت حادثة يرد الكلام في علة تخصصها بهذا الوقت دون
آخر ويجري الكلام في مخصص المخصص هكذا الى لا نهاية واما الثاني فلانا نقول الارادة صفة واحدة
كالقدرة والعلم يتعلق بالاشياء على ترتيب سبقي وسبقي وكل ما يصح صدور المقدورات
الكثيرة المختلفة بحسب الحقائق وبحسب الاعداد والاوقات عن فاعل واحد احدي الذات احدي
الصفة فهو يصح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتا وعددا ووقتا عن ارادة واحدة
بسيطة وتذتبين كيفية ذلك الصدور في موضعه ونقدمي لذلك للمؤمنين المعتنين بالحكمة
على اعتقاد التوحيد ومراسة القلوب عن الوقوع في الالحاد والتشريك واما قيل في دفع الوجه
الاول لعل شأن الارادة تخصيص كل حادث بالوقت الذي حدث فيه وليست لها صلاحية
تخصيصه بالوقت الآخر فيستغني عن مرجح آخر فهو مردود وبان مثل هذا يجري في القدرة ايضا
وايضا اذا وجب له تم ان يريد في هذا الوقت ايجاد الحكمي وامتنع له التغير في الارادة كان

موجبا لاختيار او ايضا اذا كان لهذا الوقت خاصية هي ان ارادة الله تعالى لا تصلح الا لتخصيص
الحادث فيه فليجز مثل ذلك في القدرة وليجز ان يكون هذا الوقت مؤثرا في تخصيص الحادث
لا يقال ان الاوقات لما تساوت في الحقيقة لتشابهها في اجزائها لم يرجح بعضها لصلاحية
التخصيص للايجاد على بعض الا لتضمنه حكمة ومصلحة مختصة والفعل الذي يتبع المصلحة والحكمة
انما يكون بالارادة لانا نقول الكلام عائد في كون بعض اجزاء الزمان متضمنا لحكمة الايجاد
دون غيره مع تساويهما في الحقيقة وايضا حكمة الله لا يتبع تخصيص جزء الزمان لو فرض تخصيصه
بل تخصيصه بامر وكذا تخصص ساير الاشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمة الله وعلمه وارادته
التي هي عين علمه والاستبعاد في كون العلم نفسه سببا لايجاد الصدور الاشياء ووجودها
كالماشي على جدار دقيق العرض اذا تصور السقوط يسقط بتصوره وعدم هذا القبيل
تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم وكذا اصابة العين التي علم تاثيرها باخبار الوحي والسنة
مع قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ومع قوله صلى الله
عليه وآله العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر واذا جاز ان يكون العلم الضعيف البشري
مؤثرا في وجود المعلوم فالاولى ان يجوز ذلك في العلم الازلي الذي لمنشئي العالم من العدم
الصرف قال بعض المتاخرين كما ان العلم العقلي البسيط فينا يصير مبدءا لتفصيل الصور
العقلية الكلية في نفوسنا ولتفصيل الصور الجزئية في خيالنا فان الملكة الحاصلة في انفسنا
من مزاولة العلوم وتكرر المسائل تصير سببا لحضور تلك المسائل ووجودها بالتفصيل في نفوسنا
واذهاننا وانما تبقى موجودة حاضرة بالتفات النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة

عين غابت

عين غابت وانعدمت كما تحقق في موضعه فلك العلم البسيط الازلي للباري تعالى بالممكنات
الذي هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصلة في الخارج حاضرة عنده غير غائبة
فان وجودها عنه في الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية
للباري تعالى متحققة بالرابطة العلمية التي لها معه تعالى بحيث لو انقطعت هذه الرابطة ولو
طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر وقد علمت مرارا تضايف كون الموجود هو الوجود
وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للاشياء اليه تعالى هي بعينها الروابط العلمية
اليه والعلم فيه سبحانه عين الارادة فتلك الاشياء كما انها وجودات وموجودات صادرة
منه تلك علوم ومعلومات له تعالى وتلك ارادات ومرادات حاصلة مع الوجود والوجود العلم
الازلي والارادة السرمدية على ترتيب ونظام به يصح صدور الكثير كما في حصول مراتب
الاعداد والكثرات مع الوحدة على ترتيب ونظام لولم يكن لم يكن حصول الكثرة منها فان الوحدة
ابعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك تنشأ منها وتحصل على تكرر ما فتامل فيه وتدبر ومنها ان الباري
لو كان مريدا لخلق العالم فاما ان يريد خلقه في جميع الاوقات فيلزم قدم العالم لعدم حادث
واهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه على انه لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده
لان قصد ايجاد الموجود ممتنع واما ان يريد تخصص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت
لم يوجد في الازل والا عاد الى القسم الاول فهو حادث بعد ان لم يكن بارادته تعالى
فاما انه اراد خلقه ازلا وابدا فيلزم قدمه او في وقت معين وننقل الكلام اليه فيلزم اشتراط
كل وقت بوقت آخر ويلزم التسلسل والجواب انه تعالى اراد بارادته القديمة ايجاد نفس الوقت

المعين بعد العدم لا انه اراد ايجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل وما الحكمة انه تعالى اراد
بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئيات اجزائه في اماكنها واوقاتها المخصوصة
واراد ايجاد الاوقات بهوياتها المخصوصة لا في اوقات اخرى وكذا اراد ايجاد الاماكن
بهوياتها المخصوصة لا في اماكن اخرى وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر الى
ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت في تخصصه الى شيء آخر غير الارادة القديمة لان التخصيص
الحادث فيه عين ذاته وهويته والذاتي للشيء غير معلل بامر ولا يفتقر الى الجاعل لرجحان بطل
وكذا حكم الامكنة في تخصيصاتها المكانية واما قوله لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده ففيه
ما لا يخفى من المنع اللاحق يريد بالقصد ما يجري في العادة لا ما هو معنى الارادة القديمة عند اهل
التحقيق ومنها انه تعالى لو كان مريدا لايجاد العالم في وقت فاما بارادة قديمة او حادثة فعلى
الاول يمتنع لاوقوع العالم حين وجد فيه لاستناده الى ارادة قديمة مستمرة الزوال فيكون
الباري موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك وايضا بعد وجود العالم اما ان يبقى الارادة
متعلقة بايجاده اولا وعلى الاول يلزم ايجاد الموجود وعلى الثاني يلزم زوال القديم وعلى الثاني
يلزم التسلسل او الدور ويجاب عنه بان ارادته قديمة ويمتنع لاوقوع المراد ولا يلزم الايجاب
المقابل اذ الموجب ما لا يكون لارادته مدخل في الفعل على ما تقرر وحاصل ان الموجب للشيء ما يجب عليه
الفعل لا ما يجب عنه الفعل ولذا قيد الوجوب بالاختيار لا بما في الاختيار ليؤكده ونقول انه
ان بقاء ارادة وجود العالم ليس بان يريد الله تعالى اخراجه من العدم الى الوجود مرة اخرى
حتى يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد على كما مر ذكره في حالة الممكن في بقائه الى الموجد الحافظ

فالممكن

فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازمان لذاته ابدا فهو في كل آن يفتقر الى موجد يمده
بل الى محدث في كل آن على ما هو طريقنا في هذا العالم الزماني الكون في المتجدد والحدوث المتدرج
الكون وقد برهن على ان المحدث المقيم للعالم هو الباري القيوم القديم العليم جل ذكره
ومنها ان لقائل ان يرجع ويقول ان ارادته تعالى باحداث حادث اما ازلية او حادثة
وعلى الاول فاما ان يبقى تلك الارادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها او لا مع البقاء فاما
ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن ارادته تعالى وان لا يكون انعدام ذلك الحادث
بارادته واما ان يتعلق بوجوده حين وجوده وهو غير معقول اذ لا يعقل تعلق الارادة في الحال
بوجود المراد امس ومع زوالها يلزم زوال القديم وهو قح على ان ارادة الله سبحانه عين ذاته
وعلى الثاني احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وايضا كونه تعالى محلا للحوادث يلزم
وصور والتعاقب الصفات وان يستحيل من صفة الى صفة وما هذا شانه فهو مادة حسية
فيكون آلة العالمين حسبما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للحوادث بصور للارادات صح
المتعاقبة علوا كبيرا فنقول ان هذه الشبهة ونظائرها انما نشأت من قياس ارادته تعالى
الى ارادتنا وتوهم كونها عزما واجماعا على الايجاد ومن توهم ان الزماليات متصفة بالحضور
بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى ذاته تعالى وعلمه وارادته وليس الامر كذلك فانه
سبحانه لما علم ان لا سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى بعض من مبدء وجودها
الى غايتها ومن مقدمها الى ساقتها وعلم ان وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي ان يصدر عنه
تعالى ويقع في الكون بعينه هذا العلم القديم الذي عين ذاته المريدة الى ايجاد كل ما وجد وابداع

كل ما ابدع وافاضه نور الوجود على اعيانها وافرادها جملة من حد العدم ويمكن الاختفاء الى حد
مريم الوجود ومنتصة الظهور وهذا العلم كهذه الارادة شيئ واحد سرمدي ثابت الوجود والوجوب
له ازلا وابدا من غير تغير وتعاقب لا في ذات العلم والارادة ولا في تعلقها كما توهمه المتكلمون
لانها عين ذاته ومبدء الصفة الاضافية اذا ثبتت كانت الاضافات والتعلقات
ايضا ثابتة ومنها ان ارادته تعالى مما يجب به الفعل اذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت
ثم انه بعد تعلق الارادة لا يبقى في صرافة الامكان لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى
وارادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر الى ذاته يجب ان يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته
على ما يرى ظاهرا ذاته فنسبته العالم اليه بنسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على نسبة الزوجية
الى الاربعة واذا كان كذلك كان الباري موجبا لا مختارا اذ لا معنى للموجب الا ما يجب الفعل بالايجاب
نظرا الى ذاته ويكون القول بكونه مريدا مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى
ويدفع بما قد تكررت الاشارة اليه من ان ذاته تعالى عين الارادة والرضا فبالحقيقة
يكون الارادة مبدء صدور الفعل وهذا اجل ضروب كون الفعل حاصلا بالارادة ومن انه
فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ومن ان ذاته تعالى وان كان امرا بسيطا هو عين ارادته
لكن ذاته تعتبر ذات بها روابط ومناسبات مع هويات الممكنات وله تعالى بحسب معاني صفاته
واسمائه نسب واضافات مع اعيان الماهيات الثابتة في الازل في حد علمه الاجمالي او عقله
البسيط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها
اصلا بوجه من الوجوه لا عقلا ولا ذهنا بحسب التحليل العقلي ولا عينا وخارجا بحسب التعدد الخارجي

فالاول

فالاول كالمركب العقلي من الجنس والفصل او الماهية والوجود والثاني كالمركب من المادة
والصورة او ما يجري مجراهما وبالنظر الى معاني صفاته ومفهومات اسمائه كان العالم
الربوبية والصقع الالهي كثيرا جدا بحيث لا يتناهى بتلك الكثرة احدية الحق وبساطته
وهذا امر عجيب جدا الا انا اوضحنا سبيله من الاصول التي قررناها بيانها واحكمنا برهانها
فنقول اذا اخذت ذاته تعالى باعتبار انضمام هذه الروابط والمخصصات التي يعبر عنها
بالخزائن كما في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وجب لها الاجمال
وكان مريدا لواحدة واحدة من حقائق الممكنات ولواحد واحد من اعدادها واشخاصها
الزمانية والمكانية كل في وقته ومكانه واذا اخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط
المخصصة التي قد يعبر عنها بالارادات او التعلقات او التوجهات فذاته بدون اعتبارها
لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عند ذلك صدور الفعل عنه تعالى
فلم يلزم كونه موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط فتصدق ان ذاته يفعل الاشياء بالارادات
المنتهية اليه تعالى فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل ارادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص
ومنها انه قد وقع في بعض احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن سنة الخطاء والنقص
سلام الله عليهم وعلى آبائهم حسب ما نقله عنهم اساطين الرواية والحديث عنهم كالشيخ
الاجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي وكالصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد
وعيون الرضا ضاعف الله قدرهما من حدوث الارادة والمشية وانهما من صفات الفعل
لا من صفات الذات وهذا بظاهره ينافي كون الارادة منه تعالى عين ذاته فاجاب عنه بان

واستاذنا سيدنا اعاظم المجتهدين دام ظله العالي ان الارادة قد تطلق ويراد به الامر المصدري النسبي
اعني الاحداث والايجاد وقد يراد به الحاصل بالمصدر اعني الفعل الحادث المتجدد وكما
ان لعلمه تعالى بالاشياء مراتب واخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة
غير محتجبة فهي بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه علوم له تعالى بوجه ومعلومات له باعتبار فعليتها
له تعالى عين ذواتها لا عالميته تعالى اياها عين ذواتها وانما هي عين ذاته المقدسة فالعلم
بمعنى العالمية عين ذاته تعالى وهو قديم وبمعنى المعلومية عين هذه الممكنات وهو حادث
فكذلك لارادته سبحانه مراتب واخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة
بالفعل وانما هي عين الارادة بمعنى مرادية تهالله تعالى لا بمعنى مريديته اياها وما به فعلية الارادة والرضا
ومبدئية التخصيص هو عين ذاته الحقة وهذا اقوى في الاعتبار مما ان يكون انبعاث الارادة
والرضا بالفعل عن امر زائد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده
واقول وههنا سر عظيم من الاسرار الالهية نشير اشارة ما وهي انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان
وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه تعالى وارادته بمعنى عالميته ومريديته لا بمعنى معلوميته ومرادية فقط
وهذا مما يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالفة ذكرها **فصل** في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق
بين ارادة الله سبحانه وبين ارادتنا من طريق الرواية والنقل قد مضى ان شاكلتنا فيما نريد
فعله او اهمنا نحو تحصيله انما نتصوره اولا وصدقنا بفائدته العائدة الينا تصديقا ظنيا او
جليا او علميا بان فيه منفعة ما او خيرا ما من الخيرات الحقيقية او الظنية عينا او صيتا او ثناء
او محمدة عائدا الى جوهر ذاتنا او الى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصديقي وذلك الحكم

التصديقي

التصديقي شوق اليه فاذا قوي الشوق النفساني واشتد اهتزت القوة الارادية وحصلت
الارادة المسماة بالاجماع وهذه الارادة في الانسان من قوة هي فوق القوة الشوقية الحيوانية
التي تنشعب الى الشهوة والغضب وهي القوة العقلية وفي غيره اشتداد حال تلك القوة
كما وقع التنبيه عليه من قبل وبالجملة فينبعث منها جميعا القوة المحركة التي في العضلات فيحركها
قبضا او بسطا ويتحرك بحركتها الاعصاب والاعضاء فيحصل المراد فهذه المبادي فينا
متعددة في افعالنا الخارجية فاما القيوم جل ذكره فذاته اجل من الكثرة والداعية الخارجية
والانفعال والابتهاج بما وراء ذاته تعالى لانه نهاية المآرب والمطالب وليس له شوق
عاشق عن ذلك ولا محبة بما سواه ولا قصد الى تحصيل شيء عادم له كما علمت مرارا بل هو منتهى
بذاته عاشق لذاته ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول سائر الخيرات والابتهاجات
على سبيل الفيض والابداع والافاضة لا على شاكلة الانفعال والانصاف والاستحصال والآيات
القرآنية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتأملين في معانيها مثل قوله والله الغني وانتم
الفقراء فهو الغني من كل جهة عما سواه وما سواه مفتقر اليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وافعالها
فلو كان له تعالى في فعله وجوده قصد زائد او غرض او شوق او طلب طاعة او ثناء او مدح
لم يكن غنيا من كل جهة عما سواه ومثل قوله واليه المصير وقوله واليه يرجع الامر كله وقوله الا الى الله
تصير الامور واشباه ذلك من الآيات الكثيرة جدا فهذه الآيات تدل على انه تعالى غاية كل شيء
فليس في فعله تعالى غاية وغرض سوى ذاته المقدسة فلو كان له ارادة زائدة او داع ومرجح
من خارج له على فعله لم يكن ذاته غاية الموجودات ومصير كل الاشياء فعلم من هذه الآيات ونظائرها

ان ارادته للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته تعالى واما الحديث فمن الاحاديث المروية
عن ائمتنا وساداتنا عليهم السلام في الكافي وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان
بن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلام اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق
الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك في الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي
ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله الفعل بلا تفكر
يقول له كن فيكون بلا لفظة ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له
ولعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة
الشوقية ثم تاكده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع المسمى بالارادة فتلك مبادي الافعال
الارادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار متوسط
بين جوهر ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية بعضها في باب الادراك وبعضها في باب الحركة الكيفية
وبعضها في باب الشهوة والغضب وبعضها في باب الفعل التحريكي واما الجناب الربوبي ففعله
مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه وبين فعله من الصفات والاحوال العارضة
والسوانح الطارية من الاغراض والاشواق والهمم والقصود وغيرها من الانفعالات والتغيرات
نعم افعاله يترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتب الاشرف فالاشرف
وعن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سال ابا عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله
ان قال له فله رضا وسخط فقال عليه السلام نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك
ان الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء

فيه

فيه وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه
وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه ويقلقه فيزيله من حال الى حال لان ذلك من صفة
المخلوقين العاجزين المحتاجين وروى مثل ذلك ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه رحمه الله في
كتاب التوحيد وفيه ان الرضا والغضب دخال يدخل عليه وخالقنا لا مدخل للاشياء
فيه لانه واحد احدي الذات واحدي المعنى اقول نعت المخلوق بالاجوف تشبيه في
غاية الحسن والبلاغة في الكلام وهو في مقابلة نعت الله بالصمد وذلك لان كل ممكن مركب
من ماهية ووجود والماهية كالعدم في انها لا تحصل لها في ذاتها لكن الوجود قد حصلها وعينها مكانه
احاط بها كاحاطة الكرة المجوفة بالفضاء الذي لا تعين له الا بالمحدد وانصاف الهويات الوجودية
للممكنات قد علمت ان كلا منها مستصحب للاعدام والنقائص فلها تجاويف بحسب تلك الاعدام
والنقائص وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع الخير والجود تضاعف فيه العدم والنقصان فكانه
صار اكثر جوفا واقل سمكا وارق قواما ثم ان الموجودات الطبيعية مركبة من مادة هي ما به
الشيء بالقوة وصورة هي ما به الشيء بالفعل والصورة كانها محيطة بالمادة لانها تحصل
المادة وتعينها لانها مبهمة الذات عدمية الهوية فكل شيء طبيعي مادي كانه اجوف فاذا تقرر
هذا فاعلم ان سبب كون الشيء بحيث يلحقه الامور الخارجة ويدخل عليه اللواحق العارضة
هو الاشتمال على ما بالقوة والامكان وعلى الاعدام والقصورات فيفتقر الى ما يكمله ويخرجه
به ذاته من العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولاجل ذلك اودع الله في كل
مخلوق توجها الى الكمال وطلبا للتمام الذي يناسبه تقربا اليه تعالى اما بعقل عقلي كالمفارقات

واما بشوق نفساني كالنفوس العالية من المشتاقين واما بشوق حيواني شهوي كالنفوس
السافلة او بحركة وضعية او كمية او كيفية او اينية كالطبايع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخ
ما سوى الحق تعالى من قصور او فقد مجموع الاتمام ومكمل لوجوده فهو اجوف بهذا المعنى
فاذن الذي لا جوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلا من جهتي نقص وتمام هو الله
الواحد الاحد الصمد واعلم ان الاحاديث والنقول من ائمتنا المعصومين صلوات الله
عليهم اجمعين في هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا يؤدي ذكرها الى الاطناب ويتسرع الرجوع
الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف عليها واما المنقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد
فلقد قال الشيخ ابو علي في تعليقاته على الشفاء في بيان ارادته تعالى ان هذه الموجودات
كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء
كلها مرادة لاجل ذاته فكونها مرادة له ليس لاجل غرض وراء ذاته بل لاجل ذاته لانها
مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات لانها هي بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا
لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء ونحن انما نريد
الشيء لاجل شهوة او لذة لا لاجل ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما
من الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء
لذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا تكون الا لشاعر بذاته ثم قال وقد بينا
ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم شيئا
هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشيء في نفسه

خير

خير وحسن ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجوده فاضلا وكون ذلك الشيء
خيرا من لا كونه فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام الاشياء
الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب
الفاضل وبالجملة فلوازم ذاته اعني المعلومات لم يكن بعلمها ثم برضى بها بل لما كان صدورها عنه
من مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته
بل مناسبا لذات الفاعل وكل ما كان غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده
لانه مناسب له فمقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة
له مع علم بانها منه بانه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك
الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب
الوجود وهذا المراد هو المراد انما لا من الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه
مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته
ومثال هذا انك اذا احببت شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان
فتلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا نحن انما نريد شيئا ونشتاقه لانا محتاجون
اليه وواجب الوجود يريده على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض
لا يكون الا مع الشوق فانه يقال لم طلب هذا فيقال لانه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق
لا يكون الغرض فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشيء
غرض وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد تكون نفس الفعل وقد تكون نفعا

تابعا للفعل مثلا كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية وكذلك البناء فانه قد يكون غاية
وقد يكون الاستكنان به غاية ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود
ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة
واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو الغاية
والغرض وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء بيت فنسبه ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك
الكمال كان الغرض ذلك الغرض الكمال فاذا كان ذلك الكمال كان الفاعل والغرض واحدا وكذلك
هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا وعرفنا انه نافع او صواب حرك هذا الاعتقاد والتصور
القوة الشهوانية فلم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد الذي كان
وبين حركة القوة الشهوانية ارادة اعني الانفس هذا الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود
نفس معقولية الاشياء له على الوجه الذي اومانا اليه هي علة وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق
الى ما يفعله وطلب لحصوله ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق
لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا فان فعل الآلات يتبع شوقا يتقدمه وهناك ليس يحتاج الى
هذا الشوق واستعمال الآلات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل
الوجوه التي يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيبات وهذا هو العناية بعينها فانا
لو رتبنا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التي كنا نريد ايجادها
بحسب ذلك النظام الافضل ومقتضاه فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان الموجودات
يصدر عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك وهي نفس الارادة والارادة نفس العلم

والبحث

معنى العناية

والبحث ذلك ان الفاعل والغاية شيء واحد والعناية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته ان
الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه وان السماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين
ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق وطلب او غرض آخر سوى علمه
بما ذكرناه من موافقة معلومه لذاته المعشوقة له فان الغرض وبالجملة النظر الى المعلول اعني لو خلق
الخلق طلبا لغرض اعني ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة في الخلق اعني ما يتبع
الخلق او طلب كمال لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال
فقد عرفت عناية الواجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي بعينها عنايته وان هذه الارادة
غير حادثة وبينا ان لنا ارادة على هذا الوجه وقال ايضا في تعليق آخر كما ان الباري الاول
اذا تمثل تبع ذلك التمثل الوجود لك اذا تمثلنا تبعه الشوق واذا اشتقنا تبعه تحريك الشوق حركة
الاعضاء واعلم ان القدرة هو ان يكون الشيء الفعل متعلقا بمشية من غير ان يعتبر معها شيء
آخر والقدرة فيه تعالى عندنا علمه فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء والقدرة فينا عند
المبدء المحرك وهو القوة المحركة لا القوة العالمة والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو صدور
الفعل عنه بارادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجود استثناء احد الجزئين لانه اراد ولانه لم يرد
وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهي فيه تعالى الفعل فقط
فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر
ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب ان يكون موجبها الى العلم كما كان رجع
ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته ثم قال وصدور الاشياء

وجوب ود

عن ذاته تعالى لا لغرض فهو رضاه لا انها تصدر عنه ثم يرضى بها بصدور ما عنه والقدرة فيه تستعمل
ان يكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ لتتم الفعل والقدرة وتلك
ايضا الحكمة هو نفي الوجوه الواجب وهو الاول تعالى ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة
هو الاول تعالى والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام والعلم التام في باب التصور ان يكون
التصور بالحد وفي باب التصديق ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب واما لا سبب له
فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود فانه لا حد له ويتصور بذاته اذ لا يحتاج في
تصوره الى شيء اذ هو اول التصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له ويقع على الفعل المحكم
والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان
ان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في مادة فبحسب الامكان
في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات يختلف درجات الموجودات
في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف
في النوع وان كان ذلك في الاشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص
فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا بطلان
ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول او كل ما سواه فانه ممكن في تعقله ذاته ثم الاختلاف
بين التوالي في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان فكل واحد من العقول
مما عليه وجميع العقول الفعالة اشرف من عالم الطبيعة العنصرية وتزيد بالشرف
ما هو اقدم في ذاته ولا يقع وجوبا له الا بعد وجهه وهذا اعني الامكانات اسباب الشر فلهذا لا يكون

الامور

الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم كما ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان
الشر اكثر انتهى كلامه وممن انقض هذه المسئلة من علمائنا الامامية وحققها غاية التحقيق العلامة الطوسي
في نقد المحصل حيث قال صاحب المحصل وهو اشعري المذهب مسئلة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا
لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل
بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله قادرا على ايجاده ابتداء
فيكون توسيط ذلك الفعل عبثا لائق لا يليق بتحصيل الاجتماع الوسائط لانا نقول الذي يصلح ان يكون
غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط احتجوا بان ما يفعل
لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا
مستدل لان الشيء على نفسه وان اردت شيئا آخر غيره فبينه فقال الناقد المحقق اقول المعتزلة
يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء
يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان
المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض
او لا يوافق وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها
فمن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه
فهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير توسيط الافعال ممتنع والجمع غير مقدور عليه
وقوله الصالح للكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور من غير واسطة فليس بكلام
فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض

مطلقا بحيث ان يزاد فيه بشرط ان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض
واما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم لا يعنون
سوق الاشياء الى كمالاتها والابطال علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات
وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل الغائية من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدئها
يكون على اكمل ما يكون بلا ان يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه متمما قاصدا الى كماله لا باستيناف
تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل السنة
فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يوصف بحسن وقبح فكثير من الفضلاء
يعدهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غايات محركاتهم ولا يسأل عن افعاله بلم
وكيف انتهى كلام ناقد المحصل **تتميم وتحصيل** النزاع بين الحكماء والاشاعرة في
اثبات العلل والغايات للاشياء وعدمه فكل فعل وحركة له غاية وسبب عند الحكماء وليس كذلك
عند هؤلاء لانهم ينكرون العلية والمنع وينكرون الايجاب والاستلزام في الفاعل مطلقا سواء
كان واجب الوجود او غيره وذلك لاثباتهم القدرة بالمعنى المذكور من غير مرجح ودواع فهم بهذا
المذهب المشهور عنهم ابعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مراد شيخهم ومتقدميهم شيئا
آخر وهو نفي العلية الزائدة على ذاته تعالى عنه في فعله المطلق واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة
فانما هو في نفي الغاية الزائدة عن ذاته تعالى في فعله المطلق واثباتها فيه فان الحكماء ذهبوا الى
ان فعله سبحانه مطلقا ليس لغرض سواه في افعال غير مكلف او نفع او ثواب او غير ذلك لكنه
يترتب على افعاله هذه الغايات والاغراض والمعتزلة اثبتوا الفعله تعالى مطلقا الغرض العائد

الى العباد

الى العباد واما الافعال الخاصة فلكل منها سبب غائي وغرض لفاعله فيه عندهم لستكمال فاعله
الفعل به سواء كان يحصل به طوفا زمانيا كما في الفواعل التي تحت الكون او لحوقا غير زماني كما
في ما فوق الكون واعلم ان العلة الغائية كما عرفت في مباحث العلل ما هي العلة الفاعلية بحقيقتها
وماهيتها لفاعلية الفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الاول اي فاعل الفاعل بهو ما هو فاعل
بالفعل وهي ايضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله وهما متحدان في بالذات متغايران
بالاعتبار فهناك شيئ واحد يسمى بالعلة الغائية والغرض وذلك الفائدة المترتبة على الفعل
والغاية المنتهى اليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار فالمجردة والتمامية اللازمة
لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة ومن حيث يساق اليه الفعل غاية
وافعال الفاعل المختار يكون فيها الامور الاربعة ويترتب الاغراض والغايات مترتبة
متسلسلة الى الغرض الاخير الذي هو مبدؤها جميعا وغايتها وهو الغرض بالحقيقة والغاية
عند التفتيش وقد علمت في تلك المباحث في ان هذه المعاني الاربعة اعني العلة الغائية
والفاعل والغاية والغرض كلها في فعل الله سبحانه شيئ واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها
الى العناية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام والارادة المحقة لفعل الخير بالذات مطلقا
فاذن العالم الاكبر وهو الانسان الكامل الاعظم فاعله وغايته اولا وآخرا ومبدؤه ومصيره
هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فانما كل جزء من اجزاء نظام الوجود فالغرض القريب والغاية
القريبة منه بحسب الخصوصية شيئ غير ذاته كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شيئ غير الله
الاول كما ان الغاية والفاعل في نظام الشخص الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبائعه وقواه

بما نفسه المتعلقة بجملة بدنه واما الفاعل والغاية القريبان لكل فعل مخصوص من افاعيل الاعضاء
قوة مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها الى الف
الف قوة وفعل ومرجعها وافاعيلها كلها الى النفس اولا وانما وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين
ان الفاعل المختار اذا كان محكم الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيئا زائدا على ذاته هو
كمال ذاته وتمامها الذي يستكمل به الفعل ويتم واذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات
تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لا شيء وراءه وليس معنى
هذا الكلام ان فعله المطلق بلا غاية ولا غرض بل ان غايته وغرضه ذاته المقدس والا لزم
الامر الى مذهب الاشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا فقد استبان وظهر ان الحكماء انما ينفون
عن فعل الله تعالى المطلق غرضا وغاية اخرى غير ذاته تعالى ويقولون ذاته تعالى غرض الاغراض
وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات والاشواق لكونه علة العلل وسبب الاسباب
ومسببها ومعللها ولا ينفون من الغرض والغاية والعلة الغائية بل يثبتون اغراضا وغايات
وكمالات مترتبة منتهية اليه سبحانه بخلاف الاشاعرة فانهم يسدون باب التعليل مطلقا
وبخلاف المعتزلة ايضا فانهم يثبتون في فعله المطلق غرضا غير ذاته وكلا القولين زائغ
عن الصواب وفيما ذهب اليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود جميعا عرفه العارفون
وافاده العارفون وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية وههنا نقام عليه من سبيل
الآخرية والغائية لان كمال كل شيء هو نفسه وكذا كمال الكمال وتمام التمام الى آخر
الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية دفعا للدور والتسلسل كل ذلك الا وجهه

يتحقق سر القيمة الكبرى وسر قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وما ادعاه العارف المحقق من الفناء
والبقاء وما ذهب اليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال وما روي عن خير البشر صلى
من قوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانه صلى من جملة الانبياء المرسلين
سلام الله عليهم اجمعين **فصل** في حكمته تعالى وغايته وهدايته وجوده قد علمت ان الحكمة
هي فضل علم بالمعلومات واحكم فعل من الصنع المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الاشياء
بعلله واسبابه ويفعل النظام الاتم لغاية حقيقية تلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه محكم في صنعه
وفعله فهو الحكيم المطلق وقد علمت ان هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء وارادة ايجادها
من غير ان يكون المنظور اليه في الايجاد شيء سافل وغرض غير حاصل من ذات الفاعل
فهذا معنى الغاية والهداية هي ما يسوق الشيء الى كماله الثاني الذي لا يحتاج اليه في اصل
وجوده وبقائه وقد اعطى سبحانه كل شيء كماله وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه
وزاده ايضا كمالا ثانيا وهو ما لا يحتاج اليه فيهما واليه الاشارة في القرآن بقوله ربنا
الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالخلق هو اعطاء الكمال الاول والهداية هي افادة الكمال
الثاني وبقوله ايضا الذي خلقني فهو يهدين واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض فان الافادة
على وجهين احدهما معاملة والآخر جود فالمعاملة ان تعطي شيئا وتأخذ بدله سواء كان البدل
عينا او ذكرا حسنا او فرحا او دعاء او حصول صفة كمالية او ازالة رذيلة نفسانية وبالجملة
ما يكون للمعطي فيه رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة وان كان
الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ولكن العقلاء يعرفون

ان الجود بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وان كل ما فيه غرض او فائدة فهو معاوضة
فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض وما ذلك الا الواجب الوجود فاذن لا جواد
الا واجب الوجود على ان كل جود وكرم لا يصدر الا من جهته **فصل** في شمول ارادته تعالى
لجميع الافعال هذه المسئلة ايضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهتدى الى مغزاها وسلك
سبيل جدواها وتخلفت فيه الارآء وتشعبت فيه المذاهب والاهوآء وتحيرت فيه الافهام
واضطربت فيه آراء الانام فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله اوجد
العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك
الافعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره
منهم الكفر والمعصية وقالوا على هذا يظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي
وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى
عن ايجاد القبائح والشرور من انواع الكفر والمعاصي والمساوي وعن ارادتها لكنهم غفلوا
عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة وقد علمت ان الوجود مجعول له
على الاطلاق ولا شبهة في ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين
في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام والكواكب شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراد
ملك الملوك لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور
في السلطنة والملكوت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وذهبت جماعة اخرى كالاشاعرة
ومن يحذو حذوهم الى ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الامور

القائمة

القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد وارادتها واشواقها وحركاتها
وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس
بكائن على ما اشتهر بين الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روي عن النبي
صلى الله عليه وآله ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود والايجاد
الا الله المتعالي عن الشريك في الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد
لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه
بل تحسين صدورها كلها عنه تعالى والاسباب المشاهدة كالافلاك والكواكب واوضاعها
لصدور الحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان لصدور افاعيلها وحركاتها
هي مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست
اسبابا بالحقيقة ولا دخل لها في وجود شيء من الاشياء ولكنه تعالى اجرى عادته بانه يوجد
تلك الاسباب او لازم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة
عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور
في التاثير حيث يحتاج في تاثيره في شيء الى واسطة شيء آخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين
المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الآيات القرآنية
والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب وذهبت طائفة اخرى
وهم الحكماء وخواص اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم الى ان الاشياء في قبول الوجود
من المبدء المتعالي متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود آخر كالعرض الذي لا يكون وجوده

الابعد وجود الجوهر فقدرته على غاية الكمال تفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام
وتجيب قابليتها المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعالى بلا سبب وبعضها
بسبب واحد او اسباب كثيرة فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب
وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان
في القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضا صادر عنه تعالى
سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى احد غيره قط وقالوا لا ريب في وجود موجود
على الكل وجوده في الخير والجود ولا في ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على اتم النظام
فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة ومن ضاهاها واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن
والانس فيكون الخيرات داخلة في قدرة الله بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة
فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد الكفر لا يرضى بها على قياس
من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن
بقيته ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلا يقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد
القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق وانت تعلم ان هذا المذهب احسن من الاولين
واسلم من الآفات واصح عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف فانه متوسط
بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها وذهبت طائفة اخرى وهم الراسخون في العلم
وهم اهل الله خاصته الى ان الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال
وترتبها في القرب والبعد عن الحق الاول والذات الاحدية بجميعها حقيقة واحدة الهية

طبع حقائقها وطبقاتها لا بمعنى ان المركب من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه حاشى الجناب
الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية مع انها في غاية البساطة والاحدية
يتقدر نوره في اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية الا
ونور الانوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة
وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهذا المطلب الشريف اللطيف المعنى
في سورة الزخرف
ما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقمنا عليه
البرهان مطابقا للكشف والوجدان فاذن كما انه ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه
لك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى ان فعل زيد
مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز هو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم بمعنى كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل
الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله
تعالى هو معكم اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح كنسبة
الوجود والسمع والبصر وساير الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها في الوجه الذي
بعينه ينسب اليه تعالى فكما ان وجود زيد بعينه امر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز
وهو مع ذلك شأن من شئون الحق الاول فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر
عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك فعله
احداثا عليه الحق على الوجه الاشرف اللائق باحديته ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه

ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالتنزيه والتقديس
يرجع الى مقام الاحدية التي يستهلك فيه كل شيء وهو الواحد القهار الذي ليس اقدر غيره
في الدار والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والعلولية والمعاد كلها راجعة الى وجهه الاحد
وله عواقب الاغنية والمدائح والتقاديس لان شانه افاضة الوجود على كل موجود
والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والشرور والاعدام غير مجعولة وكذا
الماهيات ما شمت رائحة الوجود كما مر مرارا فعين الكلب نجس والوجود الفائض عليه
بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث جهته وعينه الثابتة لا من حيث
وجهه لانه طاهر الاصل وانما اختلطت الوجودات بالاعدام والظلمات لبعدها عن منبع
الوجود والنور كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة فانه
لا يخرج من النورية والصفا لوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة وغيرها الا
بالعرض فلك كل وجود وكل اثر وجود من حيث كونه وجودا او اثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية
ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لجواز وكل من الامرين راجع
الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله الملك الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب
ومعرفة النفس وقواها اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية
والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة
بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في افعال الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشركة بين اشخاص
منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه ولا شبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المزية

لو تيسر الوصول

لو تيسر الوصول الى احد منال الغبطة الكبرى والشرف الاتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة
على خلق الاعمال وبه يتحقق معنى ما روي من كلام امام الموحدين على عليه السلام لا جبر ولا تفويض
بل امر بين امرين اذ ليس المراد منه ان في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض والا يصح معنى
ان فيه خلوا عنهما ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ولا انه مضطر في صورة الاختيار
كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه
انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار وان اختياره بعينه اضطراره
وقول القائل خير الامور اوسطها يتحقق في هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون
بمعنى الممتنع عن تكون طرفيها كالماء الفاتر الذي يقال لا حار ولا بارد مع انه ليس بخارج
عن جنسيهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو عنها وقد يكون الجامع لهما وهو
اعلى وابسط مما يوجد في هذا العالم من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة
بجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى
وابسط مما يوجد في هذا العالم لان التي توجد هنا انما تفيض منها وبواسطتها فالتوسط
بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول الحرارة النارية والمذهب
الثاني كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كجمال الفلك
عند التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جميعا فانت ايها الراغب في
معرفة الاشياء بالتحقيق الساعي بسلوكه الى نيل عالم القدس لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه
المحض ولا بعجولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين بل كن في الاعتقاد كسائر

صوا مع الملكوت الذين هم من العالمين ليست لهم شهوة انوثة التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه
ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين وانما هم من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه
عال في دنوه دان في علوه واسع برحمته كل شيء لا يخلو من ذاته شيء من الذوات ومن فعله
شيء من الافعال ولا من شانه شيء من الشئون ولا من ارادته ومشيته شيء من الارادات
والمشيات ولاجل ذلك قال كل يوم هو في شان وقال ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة
الا هو سادسهم وبذلك يظهر سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ففيه السلب والاثبات
من جهة واحدة لانه سلب الرمى عنه صلعم من حيث اثبت له وكذا قوله فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم
بايديكم فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بايديهم والتعذيب هناك عين القتل
فهذا ما عندي من مسئلة خلق الاعمال التي اضطربت فيها افهام الرجال والله ولي التوفيق
والهداية وبيده ازمة التحقيق والدراية **تمثيل فيه تحصيل** بالشد اعانة وتيسير في هذا
الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير
الذي كتبته ايدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان فعليك
ان تدبر في كتاب النفس وتتامل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الافعال
الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبرية ولا كما يقوله القدرية ولا انها
كما يقوله الفلسفي فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله تعالى
مثالا ذاتا وصفة وفعلا لذاته تعالى وصفاته وافعاله واتل قوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون
وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق عند النظر العميق

ان

ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة
بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة او انفعال البصر بها وكذا السماع فعل السمع لانه احضار
الصورة المسموعة او انفعال السمع ولا يكون شيء منهما الا بانفعال جسماني وكل منهما فعل
النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية ان النفس
تستخدم القوى فقط لكن يستخدم كاتبا او نقاشا الا ان الاستخدام هنا طبيعي وهناك صناعي
وفي المشهور زيف وقصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا فالذي فعل مستخدم
البناء لا يلزم ان يكون بناء وكذا مستخدم الكتابة لا يلزم كونه كاتبا فهكذا مستخدم القوة السامعة
والباصرة لا يجب ان يكون سميعا بصيرا مع انا لا نعلم اذا رجعنا الى وجداننا ان الصور
هي بعينها المدرك الشاعر في كل ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها متحركة بكل حركة
حيوانية او طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القريبة من افق عالم النفس وسنحقق في مستانف
الكلام في مباحث النفس ان شاء الله العظيم ايضاح القول بان النفس بعينها في العين
قوة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر
في ساير القوى التي في الاعضاء فبها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطش اليد وتمشي
الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر
ويده التي بها يبطش ورجله التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه
وعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء عاليا كان او سافلا لطيفا كان او كثيفا ولا تباينها
قوة من القوى مدركة كانت او محركة حيوانية كانت او طبيعية بمعنى ان الاهوية للقوى

زيف ناروان شده درم
مرآة 8

غير هوية النفس لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة يعرفه المكاشفون وهويتها ظل للهوية
الالهية فلها هوية احدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فيستهلك هويات
ساير القوى والاعضاء في هويتها ويضمحل انياتها في انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند
قيام ساعة الموت التي هي القيمة الكبرى على جميع الخلايق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه
النشأة الآدمية الشخصية ثم تنشأ النشأة الآخرة بالنفخة الثانية فاذا هم قيام ينظرون
واشرقت ارض البدن الاخروي حينئذ بنور النفس كما كان في القيمة الكبرى حذو القذة
بالقذة وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبدأها واليها مرجعها ومنتهاها
كما ان النفس من الله مشرقها واليه مغربها وكذلك جميع الموجودات كما بين منه يبتدي
واليه يصير الا الى الله تصير الامور **فصل** في حل بقية الشبه الواردة على الارادة
القديمة وبعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة فمنها انه يلزم قدم العالم او تكلف المراد
اذا كانت ارادة الله على الوجه الذي يعنيه الحكماء والمحققون من الاسلاميين من كونها عين
ذاته وعين الداعي الذي هو العلم بالنظام الاتم والجواب جميعا اشرنا اليه في مباحث حدوث
الاجسام والطبايع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد في
كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان لشيء من افعاله علة غائية او داع لكان السؤال بلم عن فعله
تعالى جايزا معقولا فلما ذا وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة
والجواب انه ليس المراد بما وقع فيهما من نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه
الاشاعرة ومن يقتفي اثرهم بل المراد كما مرت الاشارة والتصريح عليه نفي طلب لم في فعله

قذة بالضم سرتر مرآة 8

مطلب لم و ل

المطلق

المطلق وفي افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة لكون الطوارئ
من الانسان عريضة لغاية هي جودة المضغ وهي ايضا لغاية هي جودة الهضم الاول وهي
لجودة الهضم الثاني ولم الى غاية هي تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي
لغاية هي حصول المزاج الكامل وهو لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغاية حصول العقل
بالملكة ثم بالفعل ثم الفعال وغاية الباري المتعال وفي العلوم مثلا كون علم اللغة والنحو لغاية
هي علم المنطق وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية اذا اخذت
على الاطلاق فغايتها نفسها لانها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الآلية واذا تميزت وانفصل
بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية فان مباحث الطبيعة
والحركة والكون والفساد غايتها ما بعد الطبيعة ثم المسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها
علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم الالهية واحوال المبدأ
والمعاد وهذا العلم غاية من حيث العلم نفسه وغاية من حيث الوجود هي الوصول الى جوار
الله والقرب منه تعالى وغاية الفناء في التوحيد وغاية البقاء بعد الفناء ولا غاية
له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا ملية لشيء من افعاله من حيث كونه فعلا له
على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن لافاعيله المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة
اغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها الى هو غرض الاغراض وغاية الاشواق
والحركات بعض ذاته الاحدية الحق من كل جهة ومنها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه
لوجب الرضا بالقضا عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الالهي من لم يرض بقضائي

ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا سواي على ان
الرضا بالكفر والفسق كفر او فسق وقد ورد وصح عن الائمة عليهم السلام ان الرضا بالكفر كفر و
قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الشيخ الغزالي وغيره كالامام الرازي بان
الكفر مقضي لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فمن رضي بالقضاء لا بالمقضي
واستحسنه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى الرومي وزيف هذا الجواب
جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بان الكفر
ليس نفس القضاء انما هو المقضي ليس بشيء فان القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه
بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب
الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال استاذنا
السيد الاكرم دام عزه ومجده الفرق بين القضاء والمقضي هناك لا يرجع الى طائل اذ ليس
اعتبار المقضي بما هو مقضي راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبارا للمقضي
فاذن انما الجواب الصحيح على ما تحققته ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات او بالمقضي
بما هو مقضي بالذات واجب والكفر ليس هو بمقضي بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات
بل انما يتعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو
كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر
لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود انتهى كلامه زيد اكرامه اقول القضاء كالحكم تقدير
بها نفس النسبة الحكمية الايجابية او السلبية ولا شبهة انها من باب الاضافات وتقديرا بها

صورة

صورة علمية يلزمها تلك النسبة وكذا العلم والقدرة والارادة واشباهها فعلى الاول كون
القضاء رضا به يوجب كون المقضي مرضيا به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها
فاذا قيل هذا القاضي او الحاكم قضا او حكم قضاء شرا او حكما باطلا فالمراد منه المقضي ولا معنى
لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرا واما على المعنى الثاني فمقتضاه ان الله تعالى عبارة
عن وجود صور الاشياء الموجودة في هذا العالم الادنى جميعا في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس
عقلي شريف الهي خال عن النقائص والشرور والاعدام والامكانات ولا شبهة في ان كل
موجود في هذا العالم الكوني ما بازائه في ذلك العالم من جهة وجوديته هي علة صدوره وسبب تكونه
وهي لكونها في عالم الالهية خير محض لا يشوبه شر بتة لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا
في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل اعوذ برب الفلق
من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء والمقضي
واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي واما ما ذكره ناقد المحصل ان
قول القائل رضيت بقضاء الله ليس يعني رضاه بما سبق في علمه وايضا قوله الرضا بالكفر
من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر ففيه ان علمه تعالى لما كان فعليا فكل جهة وحيثية
في شيء من هذا العالم فهي بعينها هي حيثية معلوميته له تعالى فكما ان ذاته تعالى وعلمه بالاشياء
شيء واحد بلا تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة
في انفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير هذا ومما يؤكد ما ذكرناه
ويندر ما قررناه انك اذا حكمت بكفر احد او بسواد وجهه فحصل في نفسك صورة الكفر

وصورة السواد فلا تكفر به ولا تتوجه فلبك لان صورة الكفر في الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة
السواد فيه سواد كسواد الخارج فلك الامر في هذا المقام فاتق ولا تقع في مزالق الاقدام و مما
يدل ايضا على ان مبادي الاشياء الشرية والامور المؤذية والمستقبحة التي توجد في عالم المواد
والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص او آفة ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء
من ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار هي اسباب وجود هذه الاشرار
والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واهلها كما ان الاسماء الجمالية اللطفية
كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادي وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والاولياء
عليهم السلام والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق
من اسمه تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما اضللتني وقوله فبما اغويتني فالمتضادات
والمتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والشر والتضاد متوافقات متصالحات
متحدات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجهه وتعلقت به
ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان علم وجهه وان لم يتعلق به ارادته وقضاؤه
فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له واجب عنه بالنقض والحل اما النقض
فلجريان مثله في حق الله في ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له تعالى ارادة متجددة
واما الحل فقال صاحب المحصل ومن يحذو حذوه من اتباع الشيخ الاشعري ان الجواب عن هذا
الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره وقال العلامة
الطوسي في نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة

الرب

الرب واختياره تعالى في فعله فانه كان في الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال فعله
فيما لا يزال اما واجب او ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وح لا يكون مقتضيا
للوجوب والامتناع وهذا الجواب ظاهره غير صحيح لان القول بتابعية العلم للمعلوم لا يجري الا
في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم القضائي الرباني لانه سبب وجود الاشياء فكيف
لا يكون تابعا للسبب ولعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر ذلك الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين
بثبوت الاشياء بحسب ثبوتها في الازل فالحق في الجواب ان يقال ان علمه تعالى لو
كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة
العبد واختياره لكونهما من جملة اسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
بل يحققه فكما ان ذاته تعالى علة فاعلية لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسيط العلل
والشرائط وربط الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام بكل شيء الذي هو عين ذاته
كما في العلم البسيط والعقل الواحد هو لازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة
والعجب من امام المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة مذهب
الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول في المباحث المشرقية واعلم انك متى حققت
ان النكتة في مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شيء واحد وهو ان الشيء متى كانت
فاعليته في درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر فهذه
المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية الباري لما استحال ان يكون وجوبها
بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل

في المعلوم صح

واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم
دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها الى ذات الله تعالى وح فيكون فعل العبد
بقضاء الله وقدره فان قيل فاذا كان الكل بقدر الله فما الفائدة في الامر والنهي
والثواب والعقاب واجيب اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى
القضاء وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق
بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك بالقدرة
لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب اما الامر
والنهي فوقوعهما ايضا مع القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال
الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية كما انها اسباب للامراض الجسمانية كذلك
العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب للامراض النفسانية وكذلك القول في جانب
الثواب واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول
وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لاجل القدرة فح يستحيل ان
يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول
يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للآلام في الآخرة والاستدلال
بالواجب يدل اما على الجهد واما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدي الى المحال
ح فيستحيل من الله ان لا يعطي الثواب والعوض واذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب
الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا

بالتعبير الذي

بالتعبير الذي ذكرنا لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى سبيل الحق
من سائر ما اورده في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه المرتبة ما ذكره في كتاب المحصل من قوله
مسئلة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف
باستناد الكل الى قضاء الله وقدره فقال الناقد المحقق اقول قيل استناد الكل الى
قضاء الله اما ان يكون بلا توسط في الايجاد للشيء او يكون بتوسط والاول لا يقتضي
انتهاء الارادات الى ارادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو
الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط
او بتوسط شيء آخر فاذن من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الافعال تابعا لاختيار
فاعله ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على ان لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى اقول الفرق
متحقق بين قولنا لا موجود الا والحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بلا توسط وبين قولنا
لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثاني لما مضى في الفصل السابق ان حقيقة
نسبة الفعل الى العبد هي بعينها حقيقة نسبته الى الرب تعالى وان الفعل صادر من العبد
من الوجه الذي هو صادر من الرب وبالجملة فتحقيق هذه المسئلة الشريفة وهي توحيد الافعال
من عظائم المسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء اكثر الحكماء
بل كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان
الوجود معلول له على الاطلاق الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي
مسئلة توحيد الذات واتى ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلماته متفحصين مفتشين

ومنها ان الارادة الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب وعلل منتهية الى
الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء اراد العبد ام لم يرد فكان العبد مجبورا
مضطرا في ارادته الجنسية اليها المنتهية الواجبة الالهية وما نشاؤن الا ان يشاء الله
فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والا لزمت
الارادات متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته
لا ما يكون ارادته بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته تعالى عين ذاته والقادر ما يكون
بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل
فعل والا لم يفعل على ان لاحد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود
ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الى حد لكن ينقطع
تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذهن الفارض لعدم التوقف العقلي هناك في الخارج
واما ما ذكره في الجواب سيدنا المعظم واستادنا الاكرم دام ظله العالي من قوله هذا الشك
مما لم يبلغني عن احد من السابقين واللاحقين بشيء في دفاعه والوجه في ذلك انه اذا انتهت
العلل والاسباب المترتبة المتادية بالانسان الى ان يتصور فعلا ويعتقد فيه خيرا انبعث
له شوق اليه لا محالة فاذا تاكد هيجان الشوق واستتم فصاب اجماعه تم قوام الارادة
المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية
اجمالية للنفس بحيث اذا التفت الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالذات
كانت هي شوقا اليه وارادة له واذا التفت الى ارادة الفعل وكان الملتفت هي

نفسها لا نفس الفعل كانت هي شوقا وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر وارادة
اخرى جديدة وكذلك الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب
التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك
الارادات المفصلة يكون بالارادة وهي باسرها مضمنة في تلك الحالة الشوقية
الارادية والترتيب بينها بالتقدم والتاخر عند التفصيل ليس بصادم اتحادها في تلك
الحالة الاجمالية بهيئتها الوحدانية فان ذلك انما يمنع في الكمية الاتصالية والهوية
الامتدادية لا غير فلذلك ما ان المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى متقدمات ومتاخرات
بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها
المتقدمة والمتاخرة بالمكان انتهى كلامه فاقول فيه اولا ان التحليل العقلي للشيء المنحل
لحكم العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء انما يجري في امور لها جهة تعدد
بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر وجهة وحدة في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في
الهيئة البسيطة الوجود كالسواد مثلا فان للعقل ان يعتبر له بحسب الهيئة جزءا جنسيا
كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمها في ظرف التحليل على
الهيئة المحدودة بها ثم بتقدم فصله على جنسه مع ان الكل موجود بوجود واحد واما في
غيرها فالحكم بتعدده وتفصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء له ليس الا مما يخترعه العقل
من غير حاله باعثة اياه بحسب الامر في نفسه واما ثانيا فيلزم عند التحليل والتفصيل وجود
اجتماع المثلين بل الامثال في موضوع واحد وهو ممتنع اذ لا امتياز لها الا في الهيئة ولا

لهام

في اللوازم صح

ولا في العوارض المفارقة ولا في الموضوع وايضا قد تقرر ان افراد ماهية واحدة لا يكون
بعضها علة لبعض اذ لا اولوية لبعض في ذاتها واما ثانيا فان لنا ان نأخذ جميع الارادات
بحيث لا يشذ عنها شيء منها ونطلب ان علتها اي شيء هي فان كانت ارادة
اخرى لزم كون شيء واحد خارجا وداخلا بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات
وذلك محال وان كانت شيئا آخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق فلنعول عليه دفع
الاشكال وتمام تأييد هذا ويوضحه ويؤيده تأكيد اما قاله المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في الفصوص
كما مر
فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه
بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ
اول وجوده ولزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان
اختياره يقتضيه فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن
اقتضاء ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون
ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار
فيكون مجبورا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره
فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى الكلام الى
اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى
الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية انتهى بالفاظه وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث
من طبيعيات الشفاء وجميع الاحوال الارضية منوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات

والارادات

والارادات فانها لا محالة امور تحدث بعد ما لم تكن وكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب
وينتهي ذلك الى الحركة المستديرة فقد فرغ من ايضاح هذا فاختيارنا ايضا تابعة للحركات
السماوية والحركات والسكونات الارضية المتوافقة على اطراد متسق يكون دواعي
الى القصد وبواعث عليه وهذا هو القدر الذي اوجبه القضاء والقضاء هو الفعل الاول
الالهي الواحد المستعلي على الكل الذي منه تنشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في اول
عاشرة الهيات الشفاء ان مبادي جميع هذه الامور منتهية الى الطبيعة والارادة
والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن وكل
كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة منسلسلة
في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى
السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مقدمات
هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها تنزل من عند الله والقضاء
من الله هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب
اجتماعات من الامور البسيطة التي تنتسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي
الاول انتهى كلامه ومنها ان الكل اذا كان بعلم الله وارادته وقضائه كان كل جزء
من اجزاء النظام وكل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس الى الارادة
القديمة حتى الثبوت في علمه مجزوما به في قضائه فما معنى التردد المنسوب اليه تعالى
في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن وهذا غرض

المشكلات على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم يات
احد من العلماء بشيء يشبع ويغني في هذا المقام الا ان استاذنا دام ظله ذكر وجها قريبا
ان التردد في امر يكون بسبب تعارض الداعي المرجح في الطرفين فاطلق المسبب هناك
واريد السبب ومغزى الكلام ان قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام
الوجود وشر من حيث مساءته وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات ولزومه
للخيرات الكثيرة والشرية بالعرض وبالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد
اذ الخيرية يدعوا الى فعل الفعل والشرية الى تركه ففي ذلك السياق الى التردد ما فاذن المعنى
ما وجدت شرية في شيء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيرة في انا عليها مثل شرية ساءة
عبدي المؤمن من جهة الموت وهو من الخيرات الواجبة في الحكمة البالغة الالهية انتهى
اقول ما ذكره دام ظله لم يدفع به الاشكال بل صار اقوى اذ لم يزد في بيانه الا ان
في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده وعدمه وجانبي ايجاده وتركه بحسب الداعي
فههنا ان لم يترجح احد الجانبين على الآخر لزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح والله عالم بذلك
الرجحان فيجب صدوره عن علة فلا تردد اذ الحكم برجحانه وقع على القطع فكان صدوره
حتما مقضيا والذي سنح لهذا الراقم المسكين ان وجود هذه الاشياء الطبيعية الكونية وجود
تجددي لما مر بيانه من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل امر تدريجي الوجود يكون كل جزء من اجزائه
المفروضة مسبوقا بامكان استعدادي سابق على تحققه وذلك الامكان هو نفس الجزء
السابق عليه اذ الامكان ذاتيا كان او استعداديا معناه لا ضرورة الطرفين المساوق

لتساويهما

لتساويهما اما بحسب نفس مرتبة الماهية السابقة على وجودها باستعداد اتباع من جهة الماهية كما في الامكان
الذاتي او بواسطة وجود امر في مادة الشيء سابق عليه بحسب الزمان كل جزء من اجزاء
الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا
امكان للجزء اللاحق به منها فاجزائه كلها امكانات وقوى لانه ضعيف الوجود متشابك
الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهو مع ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب
المقتضي لحصوله الا ان وجوبه وجوب الامكان وفعليته فعلية القوة اذا تقرر هذا فنقول
لما تقرر ان وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه تعالى التفصيلي فهي علوم له
بوجه ومعلومات له بوجه فكل منها بما هو علم تردد في العلم وبما هو معلوم امكان للوجود ثم ان
النفوس الانسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الامكانات والترددات اكثر انواعا
واعدادا لكونها ذات اكوان وانحاء كثيرة في الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية
والحيوانية والاطوار التي بعدها الى ان تخلص من الاستحالات والتقلبات الوجودية
الى جانب القدس وعالم البقاء والثبات بقوة الهية قابضة للارواح والنفوس
عن ابدانها جاذبة لجواذبها واعوانها للطبائع والصور عن موادها فكما ينزع العقل بقوته
الفكرية صورة الشيء عن مادته فتصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية فهكذا شان
ملك الموت وهو ملك مقرب الهي في نزع الارواح والنفوس وشان اعوانه وسدنته
في جذب الطبائع والصور وهذه الاستحالات والتلونات كما انها تقع في عالم المواد
الكونية كذلك تقع في عالم النفوس المنطبعة السماوية التي هي كتاب المحو والاثبات

مادتها

لان كل ما ثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية فى الواح ملك النفوس فهى قابلة للمحو غير محفوظة
عن النسخ والتبديل كام الكتاب لقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وهو الامام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغير وفيه جميع الاشياء المتخالفة الذوات فى
الخارج المتضادة الصور على وجه عقلى نورانى مقدس عن التخالف والتضاد كما قال
ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين فظهر ان هذه
التغيرات فى العوارض والنقائص بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبايع الكونية
لا يقدح فى ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية وفى اثبات الارادة القديمة
الالهية المصونة عن الامكان والعلم القديم المنزه عن وصمة الظن والتردد والقضاء
المبرم الحتم الذى لا تبدل ولا تغير ولا تكثر لانها واقعة فى مراتب تنزلات العلم والارادة
قال الشيخ ابو نصر فى رسالة الفصوص انفذ الى الاحدية تدهش الى الابدية واذا
سئلت عنها فهى قريب اظلمت الاحدية فكان لما اظلمت الكلية فكان لو جاء جرى
القلم على اللوح بالخلق وقال ايضا علمه الاول لذاته لا ينقسم علمه الثانى عن ذاته اذ لا تكثر
الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقة الا يعلمها من هناك يجرى القلم فى اللوح
جريا متناهيا الى القيمة وقال ايضا لحظت الاحدية نفسها وكانت قدرة فلحظت القدرة
فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجرى به
القلم على اللوح فيكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى وسنزيدك ايضاحا فاستمع

والتجددات م

نفذ كسبح نفاذا ونفذانيا وذهب ح

ظلماء

الكثرة بانعدام الكثرة السوداء

فلحظت صح

فصل

فى تصحيح القول بسنة التردد والابتلاء واشتباههما اليه تعالى كما ورد فى الكتاب

والسنة وكذا القول بالبداء حسبما نطق عن ائمتنا المعصومين وصحت الرواية فيه عنهم عليهم السلام
وما نبط بذلك من استجابة الدعوات واغاثة الملهوفين مقارنة لافراحهم من غير مصادفة
اسباب طبيعية اعلم ان للالهية مراتب وللاسماء الحسنى مظاهر ومجال وكانا قديما
طرفا من هذا المقصد فى بعض المراحل الماضية فى السفر الاول فنقول ان لله فى طبقات
السموات عبادا ملكوتيين من مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين
وهم عالم الامر المبرى عن التجدد والتغير وهؤلاء الملكوتيون وان كانت مرتبتهم دون
مرتبة السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعة لله سبحانه وما يؤمرون يفعلون ما يؤمرون
ولا يعصون الله فى شئ من افعالهم وارادتهم وخطرات اوهامهم وشهوات قلوبهم
ودواعى نفوسهم وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق وقوله قول الصدق اذ لا داعية
فى نفسه تخالف داعى الحق بل يستهلك ارادته فى ارادة الحق ومشيته فى مشية الحق
ومثال طاعتهم لله سبحانه ولامره مثال طاعة الحواس فينا للنفس حيث لا تستطيع
خلافا لها فى ما شاءت النفس ولا حاجة فى طاعتها للنفس الى امر ونهى او ترغيب وترهيب
بل كلما هاجت الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما هاجت به وقصدته دفعة مع
ان هذه الحواس واقعة فى عالم آخر غير عالم الجوهر العقلى منا لانها نازلة عنه فى الملكوت
الاسفل فهكذا طاعة الملائكة الواقعة فى ملكوت السموات لله سبحانه لانهم المطيعون
بذواتهم لامره المستمعون باسماعهم الباطنة لوحيه المستشعرون بقلوبهم النورية لعظمته
الوالهون فى ملاحظة جماله وجلاله وحيث انهم لا يستطيعون خلافا ولا تمردا ولا يعصون

الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يأتمرون بامره وينتهون بنهيه بل يفعلون جسمانيا بفعله
ويتركون جسمانيا بتركه فهؤلاء العباد المكرمون يكون حركاتهم وسكناتهم وتدبراتهم وتصوراتهم
كلها بالحق ومع الحق فهذا اصل واعلم ايضا ان الشيء كما يحدث في القابل من جهة اسباب قابلية
ومبادي خارجية واوضاع جسمانية كما يحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة مسخن خارجي
كالنار مثلا لكن قد يحدث فيه لا من استعداد ذاتي وجهات قابلية بل من سبب فاعلي
وامر علوي ومبدء باطني كما يحدث السخونة في بدن الانسان من جهة نفسه عند تصوره
للامر ما ثم وانبعاث ارادة غضب منها فتسخن البدن عند ذلك غاية السخونة في غير حضور
مسخن خارجي وكما يحدث برودة في اعضاء البدن ليس سببها امرا طبيعيا ولا قاسرا
خارجيا بل من جهة خوف ونحوه في النفس وكذلك تخيل الامر الشهواني يحرك الاعضاء ويحدث
رطوبة وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي واسباب معدة طبيعية فهكذا حال مادة العالم
وبدن الانسان الكبير بالقياس الى نفسه المدبرة في وقوع الامور النادرة منها وعن بانها
في هذا العالم الاعلى الجزئي الطبيعي ولا من جهة سبق الاسباب الطبيعية المعدة اياها بل
مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها مناسبة لاضدادها ولذلك يكون في العجائب
النادرة الوقوع فهذا اصل ايضا اذا تقرر هذا فالاصلان منقول ان كل كتابة يكون في
الالواح السماوية والصحائف القدرية فهو ايضا مكتوب الحق الاول تعالى بعد قضائه
السابق المكتوب بالقلم الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات وهذه الصحائف السماوية
والالواح القدرية اعني قلوب الملائكة العالية ونفوس المدبرات العلوية كلها كتاب المحو

والاثبات

والاثبات ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها اي طبائعها ونفوسها
ان يزول ويتبدل لان مرتبتها لا تابى ذلك كما بينا في مباحث حدوث العالم
وتجدد الطبائع والنفوس وسائر القوى المتعلقة بالاجرام والذي يستحيل فيه التغير
والتبدل انما هو ذات الله وصفاته الحقيقية وعالم امره وقضائه السابق وعلمه الازلي
فمن هذه الالواح القدرية واقلامها الكاتبة الناقشة لصورها وصف الله تعالى نفسه بالرد كما
في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله الحديث وبالابتلاء كما في قوله تعالى وبلوناهم بالحسنات
والسيئات وقوله ونبلوا اخباركم وقوله حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والملك المؤمن
بهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية القدرية ملك كريم كما قال تعالى كراما كاتبين
والله تعالى هو المملي عليه على وجه يليق بغايته المبرأة عن التغير والحدوث ولو لم يكن الامر كذلك
من توسيط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور الارادية وتجدد الارقام العلمية ونسخ الكتب
السماوية لكانت الامور كلها حتما مقضيا وكان الفيض الالهي مقصورا على عدد معين غير متجاوز
عن حدود الابداع فما حدث حادث ولا يكون كائن وكان قد انسد طريق الاهتداء للكيان
من المنزل الادنى الى الاعلى ولا الاستنارة بنور القرب من الحق الاول بعد الانطلام
بظلمة البعد منه وبالجملة كان امتنعت واستحالت مرتب سلسلة الرجوع الى المبدأ وافاده
وآحادها والاصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الالهية تاباه فظهر ان التجدد في
العلوم والاحوال لضرب من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع ولا مستبعد فاذا
اتصلت بها نفس النبي او الولي عليهما السلام وقرء فيها من الوحي ما اوحي القدرية اليهم

وكتب في قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع باذن قلبه مع ضرب اقلام اولئك
الكرام فاذا اخبر به للناس كان قوله حقا وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولانه لا عن شهود
كشفي يقيني بل بتجربة او ظن او كوذلك ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى راى في
تلك الالواح غير ما رآه اولا وغير ما ناسبه الصور السابقة والاسباب الطبيعية الموجودة
في الطبقات العلوية والسفلية الا مع جهة الله تعالى المختصة به لانه مما استاثره لانه
ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبه ولا في الصور الادراكية والنقوش اللوحية ما ينذر به
من قبل ولا جل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الامامية عن ابي عبد الله عليه السلام ان
لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو ومن ذلك يكون البدآء وعلم علمه ملائكته ورسله وانبيائه
فنحن نعلمه وعن ابي جعفر عليه السلام انه قال العلم علمان علم عند الله مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه
وعلم علمه ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله
وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت ما يشاء وقال الشيخ ابو علي
في كتاب المبدء والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في مبدء التدبير للكائنات الارضية
والانواع الغير المحفوظة بهذه العبارة فمعلوم ان العناية بها ليست عن الاول ولا عن العقول
الصرفة فيجب ان يكون لمبدء بعد ما وهو اما نفس متعلقة بعالم الكون والفساد واما نفس سماوية
ويشبه ان يكون راي الاكثر انه نفس متولدة عن العقول والانفس السماوية وخصوصا نفس
الشمس او الفلك المائل وانه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاضدة الاجسام السماوية وبسطوع نور العقل
الفعال ويجب على كل حال ان يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركا للجزئيات ولهذا السبب

اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفس سماوية حتى يكون لها بحر مها ان تتخيل وتحس الحوادث
احساسا يلتحق به فاذا احدث حادث عقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يؤدي
اليه فح يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال ان النفس المتشبهة للذ عالمين ٧
وغير ذلك هذه ويشبه ان يكون ذلك مقاما فانه ان كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل ما
الجوهر لانه كما يشاء هذه تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هناك
فيكون ما يعقل وكذلك يجوز ان يكون مشاهدته لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم
يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك النقص والشر ويجلب الخير فيقع ذلك
التعقل وجود الشيء المتعقل فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون لكل نقص وشر
يدخل هذا العالم واجزاءه ليتبع تلك العناية ما يزيلها من الخير والنظام فلا يجب ان يختص
ذلك بشيء دون شيء فان كان دعاء لاستجاب او شر لا يدفع فهناك شيء لا يطلع عليه
وعسى العناية لا توجبه ومعنى العناية ما اوضحناه وقال في فصل آخر يليه معقود لبيان وجه
امور نادرة عن هذه النفس حتى يغيرة الطبيعة ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية
في المادة فلا يبعد ان يهلك به شرير او يتعيش به خير او يحدث نار او زلزلة او شيء
من الاشياء الغير المعتادة لان المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان
يبرد حارها ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فح يحدث امور لا من اسباب طبيعية
ماضية بل واقعة عن هذا السبب الغير الطبيعي الحادث كما ان اصنافا من الحيوان والنبات
التي من شانها ان تكون بالتوالد تكون لا على سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها

بل على سبيل التولد ويحدث فيها صورة جاذبة جديدة لم تكن في مبادئها ويكون ذلك عن تعقل
هذا الجوهر ولا يبعد ان يكون في احوال التدبير امور غير معهودة فيهما نوادر وعجائب اسبابها
مثل هذا الذي وصفناه ثم قال في فصل آخر بعد كلام من هذا الباب وسمعت ان طبيبا حضر
مجلس ملك من الساسانيين وطبخ من قبوله له ان اهله لمواكلته على المائدة التي توضع له في دار
الحرم ولا يدخلها من الذكور داخل وانما يتولى الخدمة بعض الجواري فبينا جارية تقدم اليه
وتضعه اذ فوت تهارج ومنعتها الانتصاب وكانت حظية عند الملك فقال
للطبيب عالجها في الحال على اي حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفي
بلا مهلة ففزع الى التدبير النفساني وامر ان يكشف شعرها فما اغنى ثم امر ان يكشف بطنها
فما اثر ثم امر ان يكشف عورتها فلما حاولت الجواري ذلك نهضت فيها حرارة قوية
اتت على الريح الحادثة تحليلا فاثر عبت مستقيمة سليمة انتهت عبارته بالفاظ فاضلة
في استيناف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي ودفع الاشكال المورد فيها لما استبان
لبصيرتك استناد الموجودات كلها الى ارادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير
في النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتيب المسببات على الاسباب
فمن جملة اسباب الكون وعلله وجود الداعي ودعاؤه فكما ان من اسباب حصول الفعل
وجود زيد مثلا وعلمه وقدرته وارادته واختياره فكذلك الدعاء والطلب من الله والالحاح
والتضرع من جملة اسباب الانجاح وحصول المراد والقضاء باذن الله وملكوته وان
الدعاء ربما يقرع باب الملكوت ويؤثر في اسماع الملكوتيين كما مر ذكره في الفصل السابق

خوان بالكسر مخفف هر برداش طعام نهند
معرب خان مرآة

من وجود

من وجود جوهر نفساني في عالم السموات متاثر مؤثر في عالم الارض تسخين بارد وتبريد
حار وتحريك ساكن وتسكين متحرك وتبديل عنصر بعنصر بامداد له من فوق واعانة له من الشعشعة
الجواهر العقلية تنفعل عما يشاهد من احوال هذا العالم من تطرق الآفات والعاهات لو لم
بما يؤدي الى الخير والصلاح فيحدث في عقله المنفعل معقول الامر الذي به يدفع الشر ويحصل
الخير فذلك الجوهر كما وليس عقلا فعالا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء ولا منفعلا محضا حتى لا يؤثر شيء
ولو بامداد واعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه ومنفعل ايضا مما دونه بوجه فلا بعد
ان يتاثر من دعوات المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعائهم باذن الله
تعالى ويقضي حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد شرنا سابقا الى ان الذي يمتنع عليه التغير
والانفعال من كل وجه هو عالم الامر الكلي العقلي وكذا الذي ثبت وتحقق عند القوم ان
العالم لا يلتفت الى السافل انما يراد به العالم من كل وجه او العالم من جهة علوه واما الجوهر
النفساني وان كان من السماويات فيمكن فيه ان ينفعل عن احوال بعض الارضيات
سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت الى انجاح طلبتها واجابة دعواتها ولا
لا ينافي كونه عاليا عليها من جهة او جهات اخر فاورد في كلام الشيخ في التعليقات
حيث قال وقد يتوهم ان السماويات تنفعل عن الارضيات وذلك انما يدعونا فيستجيب
لنا ونحن معلولها وهي علتنا والمعلول لا ينفعل في العلة البتة وانما سبب الدعاء من هناك ايضا
لانها بتضاعف الدعاء وهما معلولا علة واحدة انتهى فمنظور فيه كما اشرنا اليه فلا يكون من ضروب
المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال واما الاشكال بان ما يراد بالدعاء والطلب

والسوال والالحاح لانجاح نيله واعطاء فعله ان كان مما جرى قلم القضاء الازلي بتقديره
وجهه ولم يرتسم لوح القدر الالهي بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السوال
له وان لم يجر به القلم ولم ينطبع به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب لما يمتنع فيه حصول
المدعى ونيل المبتغى فنقول بان الطلب والدعاء ايضا مما جرى به قلم القضاء وانطبع به لوح
القدر من حيث انهما من العلل والشرائط لحصول المطلوب المقتضى والقدر وبالجملة فكلما قضى
وقدر حصول امر من الامور فقد قضى وقدر حصول اسبابه وشرائطه والا فلا اذا اراد الله
شيئا هيأ اسبابه ومن جملة الاسباب لحصول الشيء الدعوة دعاء الداعي وتضرعه وانكساره
بل نسبة الادعية والتضرعات الى حصول المطالب ونيل المآرب في الاعيان كنسبة
الافكار والتعاطيات الى حصول النتائج والعلوم في العقول والاذهان فثبت ان الادعية
والاذكار جدول من جداول بحار القضاء وساقية من سواقي انهار القدر قال الشيخ الرئيس
في تعليقاته سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب معا للحكمة الالهية وهي ان يتوافى
سبب دعاء رجل فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشيء معا في الباري تعالى فان قيل
فهل يقع وجود ذلك من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء قلنا لا لان علتها واحدة وهو
الباري تعالى وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب
الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح وكذلك الحال في الدعاء وموافاته لذلك فلحكمته
توافيا معا على حسب ما قدر وقضى فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب فان انتفاء
الدعاء يكون سببه من هناك ويصير دعاؤنا سببا للاجابة وقال ايضا في تعليق موافاة

الدعاء

الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله هما معلولا علة واحدة وربما يكون احدهما بواسطة آخر
وقال ايضا اذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وان كان يرى ان الغاية التي يدعو لاجلها
نافعة فالسبب فيه ان الغاية النافعة انما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك
الرجل وربما لا تكون الغاية بحسب مراده نافعة لذلك لا يصح استجابة دعائه وقال ايضا
والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر فيطاوعها
العناصر منصرفة على ارادتها فيكون ذلك اجابة الدعاء فان العناصر موضوعة لتصرف النفس فيها
وعمل بارادتها في ابداننا صحيح فاما تخيلنا شيئا فيغير ابداننا بحسب ما يقتضيه احوال تصوراتنا
وتخيلاتها وقال ايضا وقد يمكن ان يؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها وقد يؤثر النفس
في نفس غيرها كما يحكى عن الاوهام التي تكون لاهل الهند ان صحت الحكاية وقد يكون السبب
الاول تستجيب لذلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيه اذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة
بحسب نظام الكل وقال ايضا كل دعاء فانه لا يمتنع ان يستجاب ووجه الامتناع فيه انه يكون
معلوما للاول تعالى وان كان بواسطة الداعي وكل ما يكون معلوما له تعالى فانه كائن اذا
لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه ومعنى ممانعة المعلوم الآخر الذي يمانعه مثل ان يكون دفع عدو
على انسان بالبوار وبواره يتم بفساد مزاجه ويكون معلوما له ايضا من جانب آخر ان ذلك
المزاج يجب ان يكون صحيحا فلا يصح ان يكون الدعاء مستجابا وقوله من جانب آخر اي من اسباب
ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون
هناك ممانعة معلوم آخر ولذلك يجب ان لا يدعو احد على احد فانه لا يحمد علم في سابق

مثلا ٥٥

وقولنا ٥٥

علمه ان هذا الداعي يدعو فاذا دعا دل على انه كان معلوما له وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده
وقال ايضا الاول تعالى هو السبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكنه على ترتب وهو
ترتيب السبب مع المسبب فانه سبب الاسباب وهو سبب معلوماته فيكون بعض الشيء
متقدما عليه له على بعض فيكون بوجه ما علة لان عرف الاول معلول لها وبالحقيقة فانه كان
علة كل معلوم وسبب لان علم كل شيء ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ثم العقل الاول
هو علة لان عرف لازم العقل الاول فهو وان كان سببا لان عرف العقل الاول ولوازمه
فبوجه صار العقل الاول علة لان عرف الاول تعالى لوازم ذلك العقل الاول والامر في الدعاء
لك فانه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي وسبب الداعي ثم الداعي ان هو سبب لان عرف
دعائه فانه بواسطته يكون الدعاء معلوما له فيكون الداعي بوجه ما سببا لان عرف الاول
دعائه وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول تعالى بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعي انتهى كلامه
في التعليقات وستعلم من ذي قبل حيث يكون حينه حسبما ذهب اليه الحكماء ان نفوس الافلاك
وما فيها عالمة بلوازم حركاتها واغراضها واشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد في هذا العالم
من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدر بهيئته وشكله ومقداره في عالم آخر متوسط
بين العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم الاجسام الطبيعية والصور المادية
وقد بين الشيخ في سائر كتبه كالشفاء والاشارات ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات
وان التصورات والارادات المتجددة في هذا العالم لها اسباب سماوية وارضية تتوافى
وتوجهها فتنادي اليها وتوجهها وكذلك الامور الطبيعية الغير الراجعة الكائنة بعد ما لم تكن وكذلك الفترات

وان الازدحام

وان الازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما يجري تحت الحركة السماوية فاذا علمت
السماويات الاوائل منها بما هي اوائل وهيئة انجرارها الى التوافي علمت التوافي لا محالة
وان التصورات السماوية ما كان منها اولى واخلق في نظام الوجود واحرى ان يصلح
يفيضه الباري الاول ويوجده قال فاذا تفطن لك ان لنفوس الاجرام السماوية جزئيا
مع التصرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض وان لمثلها ان تتوصل الى
ادراك الحادثات الجزئية وذلك يكفي بسبب ادراك تقارن اسبابها والقابلة الحاصلة الفاعلة صح
من حيث هي اسباب وما تتادى اليه وانها تنتهي الى طبيعية وارادية موجهة ليست ارادية
فاترة غير صح خامدة ولا جازمة ولا تنتهي الى القسر فان القسرية اما قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة
واليهما تنتهي التعليل في القسريات اجمع ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم تكن فلها اسباب
تتوافى فتوجبها وليس يوجد ارادة بارادة والا لذهب الى غير نهاية ولا عن طبيعة
للمريد والا لازمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث علل هي
الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات وتكون موجبة لتلك الارادة ضرورة صح
واما الطبيعة فانها ان كانت راجعة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند
الى امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا وان الازدحام هذه الاشياء العلل وتصادمها
واستمرارها نظاما يجري تحت الحركة السماوية اذا علمت الاوائل وهيئة انجرارها الى التوافي
علمت التوافي فمن هذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات
اما ما فوقها فعلمها على نحو كلي واما هي على نحو جزئي كالمباشر او كالمتادي الى المباشر او المشاهد

دائمة ثابتة
فيما قبل شيء
رهن دام وثبت راهن اي ثابت صح

بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي
هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التي لتلك
العلل مبادٍ لوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية
تكون اقوى من تلك التصورات واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن
موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير موجد بالهذه الامور السماوية
وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير لمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها
اذا عقلت الاولى عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى
بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذ لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود
علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان يوجد
حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي
بوجه كون الخير فيه كما انها تحدث في ابدان الناس عن اسباب من تصورات الناس على
ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل
وجود البرد فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجبه البرد في ذلك يقهر البرد كما يقهر
تصورنا المغضب السبب البرد فيما فيكون اصناف هذا القسم احالات الامور طبيعية
او الهامات تتصل بالمستدعي او بغيره او اختلاط من ذلك يؤدي واحد منها او جملة
مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة كنسبة التفكر الى
استدعاء البيان وكل نقيض من فوق وليس هذا هو تتبع التصورات السماوية بل الاول

في الامور

لحق بعلم

لحق بعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يلحق به ومع عنده بمبدئ كون ما يكون ولكن بالتوسط
وعلى ذلك علة مسبب هذه الامور ما يتبع بالدعوات والقرابين وخصوصا في امر الاستسقاء
وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يكاف المكافات على الشر وتوقع المكافات على
الخير فان في ثبوت حقية ذلك مرغبة عن الشر وثبوت حقية ذلك يكون بظهور آياته وآياته هي
وجوه تجريباته قال واذا شئت ان تعلم الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد اوجدت
في الطبيعة الى هذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد هناك
ستر لا ندركه او سبب آخر معاوق ذلك او لم يوجد من هذا ووجود ذلك ووجود هذا معا
من المحال قال واذا شئت ان تعلم الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد اوجدت
في الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققه فتامل حال منافع الاعضاء في الحيوانات
والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك سبب طبيعي بل مبدأه لا محالة من
العناية على الوجه الذي علمت فلك فتصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية
على الوجه الذي علمت العناية تعلق بذلك ثم قال واعلم ان السبب في الدعاء مساوٍ في
الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي
جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والاتفاق والطبيعة مبدأها
من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل
ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير نهاية
بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك

يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا تحللت الامور
كلها استندت الى مبادئ كما بها منزل من عند الله والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع
الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات
من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهت
عبارته اقول قد تتبعنا كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من فوائد جمة في كيفية ربط الاشياء
الكائنة والمتجددة بارادة الله وعلمه وغنائه المبرأة عن وصمة التغير والانفعال وعن نقيصة
العرض والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من كلماته مما لا يغني عن المريد عليه والمتأمل
من وجهين الاول ان في كلامه كما شاع ان يتعقل كل ما في السموات عن شيء مما في الارض
ونحو كثيرا ما حكى لنا وشاهدنا نزول الغيث وحدوث مثل الزلزلة والخسف ونظائرهما
من الرحمات الالهية والعقوبات القهارية مقارنة لادعية اهل الدعوات واقتراح ارباب
الحاجات وامثال ما يحكى عن الانبياء والاولياء عليهم السلام مما يجزم العقل بان في طبقة
من المبادي السماوية وضرب من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا من بعض احوال الناس
في عالم الارض واستماعا لادعيتهم والتفاتا الى اجابتهم كما دل عليه كثير من الآيات القرآنية
دلالة صريحة غير قابلة للتاويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح عليه السلام ان اصنع الفلك باعيننا
ووحينا ولموسى وهرون عم لا تخافا اني معكما اسمع وارى وللخاتم عليه وآله السلام فاذا
قرأناه فاتبع قرآنه ثم علينا بيانه والثاني ان الشيخ لم يذهب الى ان جميع موجودات هذا
العالم كتابعيتها ومحياتها موجودة في عالم اعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا عن المواد ونقائصها

وهكذا

وامكاناتها وشرورها واعدامها وظلماتها بل انكر على الذاهبين الى اثبات تلك الصور المفارقة
كافلاطون وسقراط ومن قبلهما من اساطين العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها بالبيان المحكم
والحجة البرهانية فكان عليه ان يحقق الامر في هذا المقام ويعلم السر في ارتباط هذه الامور
الكائنة بما في عالم القدر ومطابقتها اياه ومحاذاتها له تطابق المنفعل بالفعل وحذو القذة
بالقذة وكذا القياس في ارتباط ما في عالم القدر بما في عالم القضاء البسيط ومحاذاته
اياه واتحاده فيه ولم يتيسر له ذلك اصلا لانكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات
ووجوله عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الاشياء لا يعزب عنه شيء في الارض
ولا في السماء ولهذا كان عنده علم الباري بالاشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكثرة
قائمة بذاته تعالى وكان يعتذر عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضا قائمة
به لكن ذاته لا يفتقر عنها ولا يستكمل بها لانها لوازم متأخرة وجودها عن وجود الذات بل كماله
ومجده في ان يصدر هي عنه لا في ان يوجد هي له وقد علمت بما في ذلك من القصور
والخلل والله ولي الجود والفضل **الموقف الخامس** في كونه تعالى حيا الحيوة التي
تكون عندنا في هذا العالم تتم بادراك وفعل والادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون
غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك الكائن المنبعث عن الشوق وهذان الامران
منبعثان عن قوتين مختلفتين احديهما مدركة والاخرى محركة فمن كان ادراكه اشرف
من الاحساس كالعقل ونحوه وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك كالابداع وشبهه كان
اولى باطلاق اسم الحيوة عليه بحسب المعنى ثم اذا كان نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس ما هو

مبدء فعله من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه لكان ايضا احق بهذا الاسم لبراءته
عن التركيب اذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده الى غيره
والامكان ضرب من العدم المقابل للوجود والموت المقابل للحيوة والعدم والمقابل للبقاء
فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدى
الذات والصفة فرد انى القوة والقدرة وان نفس تعقله للاشياء نفس صدورها عنه
وان معنى واحدا البسيطا منه عقل الكل ومنشأ الكل فهو الحق واليق باسم الحيوة من جميع
الاحياء كيف وهو محيي الاشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة للذي
وجود علم وقدرة واعلم ان الصورة الادراكية التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة
الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها كافية لان يكون منها الصورة الصناعية بان
يكون الصورة الادراكية هي بالفعل مبدء لما هي صورة له لكان الادراك فينا بعينه هو القدرة
فكنا قادرين من حيث انا عالمين وكان معلوماتنا ومقدوراتنا ذاتا واحدة بلا تغاير واختلاف
ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك اشياء ونتشاقها ولا قدرة لنا على تحصيلها والذي يمكننا
تحصيله ايضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا اياه في العين نفس ادراكنا له ولكن نفتقر
مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة عن قوة شوقية تتحرك وينبعث منهما معا القوة
المحركة المزاولة فتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة الاعصاب والآلات العضلية
ثم تحرك تلك الآلات الطبيعية الآلات الخارجية ثم تحرك المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس
او اللوح في هذا المثال فلا يلزم ان يكون نفس وجود الصورة العلمية قدرة ولا ارادة بل كان القدرة

فينا

فينا عند المبدء المحرك بل وليست الارادة ايضا قدرة ولا القدرة ايضا فعلا بل امكان فعل
وقوة تحصيل وتلك الصورة محركة للشوق والارادة وهما محركان للقدرة وهي محركة للآلة
المحركة للقابل المتحرك فتكون محركة لمحرك المحرك للشيء المتحرك وكل من هذه المحركات ايضا لا يحرك
غيره الا وتحرك بعينه لكون الجميع مشوبا بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض واحد منها
تاما قويا في بابه لاكتفى عن غيره في باب الفعل والايجاد فالتصور الادراكي مثلا لو كان
شديد الوجود قوي الحصول لكان بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا لافاضته في العين
فكان بعينه ارادة وقدرة وقد سبق القول بان علة تعالى بالنظام الاتم الاشرف هو
بعينه الارادة التي له وتحقق ايضا ان القدرة التي له هي كون ذاته تعالى عاقلة للكل
عقلا هو مبدء الكل لا ماخوذا عن الكل وعقلا هو وجود ذاته وعين انيته لا امرا زائدا على وجوده
وهويته وان هذا العقل الاول هو بعينه الارادة الازلية الخالية عن شوب غرض وليته سرى
نفس تلك الارادة التي يتبعها وجود الموجودات كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه وآثاره
فمن احب شخصا مثلا احب جميع لوازمه وآثاره وافعاله على سبيل التبعية فالله يحب نفسه
مجهول منه تبعا لمحبة ذاته فهذه هي ارادته الخالية عن الشين ومن اعتقد غير ذلك في حق
ارادة الله فقد عدل عن منهج الصواب والحق في صفاته واسمائه فهكذا يجب ان يتحقق
معنى الحق في حقه تعالى اعني الدراك الفعال فالادراك كما علت والفعل كما علمت كلاهما
شيء واحد مبدءا واضافة واثرا وقد سبق ان الصفات الاولية للواجب كما
انها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الاسماء من جهة صدق معانيها عليه تلك الاضافية

كلها ترجع الى اضافة واحدة تسمى الاسماء الاضافية لصدق معانيها عليها فكما ان
وجودا واحدا في حقه علم وقدرة وحيوة فكذلك اضافة ذلك الوجود الى المجهولات عالمية
وخالقية ورازقية وصانعية وارادة وجود وغير ذلك فانك اذا تفطنت بما مر
في الاصول وحققت الصفات الواجبية علمت ان الصفة الاولى لواجب الوجود
هي انه انه وهو موجود بحت لا يشوبه مهية ولا نقص وامكان بوجه من الوجوه واما الصفات
الاخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وشيء
منها لا يوجب كثرة في ذاته البتة فالمؤاخذ تخالط السلب كقول القائل انه احد لم يرد
منه الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مسلوب عنه القسمة بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء
الكمية ولا الى الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة العينية او الذهنية ولا الى الاجزاء
القولية كالجنس والفصل وكما اذا قلنا انه واحد فرد لم نعن الا هذا الوجود المسلوب عنه
جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما هكذا في الشفاء والحق عندنا ان هذا
المعنى السلبي غير داخل في مفهوم التعقل والادراك وان لزمه في الواقع بل الادراك
عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له والمادة والماديات لا حضور لها في نفسها ولا لشيء
بحسب ذلك الوجود فلا جرم غيبتها وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائما الا بواسطة صورة
اخرى لها وجود حضوري وكلما كان الوجود اقوى كان الادراك اقوى فالوجود الاقوى
هو للصورة العقلية على درجاتها ثم للمثل الخيالية ثم للمثل الحسية واذا انتهى في الضعف
الى ان يكون صورة مادية فيغيب عن الادراك ولا يقبل النيل والمنول واما

في القوة صح

اللوازم

لخالط

تخالط الاضافة مثل قول القائل الاول لا يعني به الا اضافة هذا الوجود الى الكل اضافة
الفاعلية او نحوها وكقوله الآخر لا يعني به الا اضافة الوجود اليها اضافة الغائية او شبهها
وكما اذا قيل انه قادر لا يعني به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره يجب عنه
ويتحقق به واذا قيل انه حي لم يعن به الا هذا الوجود العقلي ما خوذا مع الاضافة الى صورة
الكل المعقولة ايضا بالقصد الثاني كما سبق اذ الحي هو المدرك الفعال وكذا القياس
في سائر الصفات الكمالية وقد سبق بيان اتحادها في الوجود في حقه تعالى وكيفية
كون الحقيقيات منها نفس الذات الاحدية **تبصرة فيها اشارة**
واعلم ان حيوة كل حي انما هي بنحو وجوده اذ الحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الافعال
الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقدرة لكن من الاشياء الحية ما يجب فيه ان يسبق
هذا الكون كون آخر ومنها ما ليس يجب فيه ان يسبقه كون آخر فالقسم الاول كالاجسام
الحية فان كونها ذات حيوة انما يطرأ عليها بعد كون آخر لها يسبق هذا الكون الحيواني لان
هذه الاجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان
كل جسم حيا وان لم يكن كذلك بل طرأ عليها هذا الوجود لا لانها اجسام بل لامر آخر تخصصت به
فهو المطلوب وليس لك ان تقول ان هذا الكون اي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحيوة
هو الذي يقوم الجسم لانا نقول ان الذي ذكرت انما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي
هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا في الثاني اي في مهية
الجسم مجردة عن الزوائد فان الوجود المختص بمهية الجسم لا تعلق له بالكون الحيواني هذا الكون

امر زايد على وجود الجسم بما هو جسم واما القسم الثاني فهو فيما يخرج عن الاجسام فان ما ليس بجسم لا يمتنع
فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل يوجب ان في اكثر ما ليس بجسم
ان يكون وجوده هذا الوجود فان الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه صفتها اي كون
وجودها بعينه هو حيوتها وذلك لعدم تركبها من مادة وصورة لان وجودها وجود صوري
لا يتعلق بامر بالقوة فالحيوة فيها ليست ما به يكون الشيء حيا بل نفس حيثيته اذ من المحال ان
يصير الشيء بهذا الوجود او هذا الوجود فيلزم توقف الشيء على نفسه او بوجه آخر ففيه خرق
الغرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة القابلة للكون بعد كون وايضا ننقل الكلام
الى ذلك الوجود وهلم جرا بل الامر في الحيوة ونظائرها كما علمت في باب اصل الوجود
والمضاف والاين والمتصل ونظائرها وواجب الوجود اولى بان يكون حيوته عين وجوده
لكونه بسيط الحقيقة واعلم ان مفهوم الحيوة غير مفهومي العلم والقدرة فهي كانها مبدء لهما
واكثر المتاخرين لما لم يعلموا الفرق بين الحي والحيوة اختلفوا في ان الحيوة في حقه
تعالى هل هي صفة زائدة على الادراك والفعل ام لا ثم عولوا في اثباتها في حقه
تعالى على ان الشريعة الحقة قد وردت في اطلاقها عليه فلا بد في اثباتها له وعدها من الصفات
الحقيقية والحق ان حكم الحيوة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في انها من كمالات الموجود بما هو
موجود وكل ما هو كمال للموجود المطلق او للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بامر طبيعي او
مقداري او عددي فلا بد من ثبوته لمبدء الوجود وفاعله اذ الفاعل المعطي للوجود اولى
بذلك الكمال ثم لا شبهة في ان مفهوم الحيوة غير مفهوم العلم والقدرة اذ يمكن ان يتصور ذو حيوة

وكماله صح

لا يعلم وقد لا يقدر في الاوقات شيئا بالفعل ولا يصدر ايضا حركة ولا ضعة منه في بعض الاحيان
فلا يخرج فالحيوة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الادراك والفعل فقوة الادراك
وقوة الفعل كانهما آلتان للكون المذكور وهو مبدء لهما الا ان هذا لا يمكن في حقه تعالى لتعاليه
عن اختلاف القوى والآلات النفسانية فالحيوة كسائر صفاته في العلم والقدرة والارادة
كلها في درجة واحدة في الوجود وللكل حيوته واحدة وتشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحيوة
غير مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الارادة كما مر وارادا فاكبر بان قائم
على اثبات هذا المعنى الكمال له تعالى على وجه اعلى واشرف كما انه قائم على اثبات العلم والقدرة
والارادة على وجه اعلى واشرف **تنبيه** اما الذي ذكره نصير المحققين قدس سره في
رسالة مسئلة العلم بقوله المستند في اثبات الحيوة هو ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى
بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجد كل ما لا حيوة له
ممتنع الاتصاف بهما وصفوه بهما لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضد ما انتهى
فهو لا يخلو عن خلل وقصور فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كل ما هو اشرف
من طرفي النقيض على مقابله مما يصح اثباته له تعالى فان الصلابة اشرف من الرخاوة والحركة
اشرف من السكون والكروية اشرف الاشكال بل الشرط في اتصافه تعالى بالامر الكمالي الذي
هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود والا فيستحيل
اتصافه تعالى به فالحكيم الالهي الباحث عن صفاته تعالى لا بد له في اثبات صفة الحيوة له
ان يقصد اولا معنى الحيوة على وجه يصح ان يكون عارضا لمطلق الوجود وكمالا له ولا يتدعى

عن كونه حيا صح

عروضها الشيء على ذلك الوجه ان يكون له استعداد خاص او تخصص نوع من انواع الوجود
المطلق ولا ايضا يكون مما يستلزم عروضها لك له تكثرا وتغيرا او فقدانا الى الشيء ثم اذا حصلها
على ذلك الوجه فثبتها لواجب الوجود لانه مبدء سائر الموجودات وكمالا انها الموجودات
ومعطي الكمال المطلق اولى بذلك الكمال من غيره واما الحديث الذي نقل عن عالم من اهل البيت
عليهم السلام من انه ليس يسمى عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين
فكل ما ميزتموه بادهانكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واجب
الحيوة ومقدر الموت والعقل النملي الصغار تتوهم ان للتدزبانيين كالها فانها تتصور ان
عدمها نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى فيما اجب
والى الله المفزع فالحديث في غاية الشرف والحقيقة وفيه اشارة الى المسلك الذي ذكرناه
في باب اثبات الصفات الكمالية له سبحانه من انه واجب العلم والقدرة والحيوة
وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة الكمالية للموجود اذا وجدت
في الممكن فلا من وجوه للعلة على وجه اعلى واشرف واما الذي اشار عليه السلام اليه من قصور
افهام العقلاء فيما يصفون الله عن درجة البلوغ الى معرفة حقائق الصفات فهو ايضا
مما لا خصوصية لشيء من الصفات كالحيوة مثلا بل هو جار في سائر صفاته فان الصفات
الحقيقية كلها وزان صفة الوجود والوجوب فكما ان من الوجود ما هو واجب بالذات
مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب الوجود بالذات
مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك القدرة ما هي قدرة قديمة

مصنوع م

زبانيا العقرب بالضم قرناها م آ ج

وزانها هو

واجبة ومن الارادة ما هي ارادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات
الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن لكن طائفة من العقلاء وهم الذين عرفوا الحق
بالحق وصفاته بصفاته لا بغيره من الممكنات لحرمانهم عن هذه النشأة النفسانية وفناهم
عن ذواتهم وهوياتهم وقيام العينية في حقهم فهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ويشاهدون
ما لا يشاهده غيرهم **الموقف الثاني** في كونه تعالى سميعا بصيرا قد وردت في ربعينا
الحقة بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقرآن والحديث المتواتر والاجماع
من الامة ان الباري سبحانه سميع بصير فاختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما
الى العلم بالمسموعات والمبصرات او كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض
المتكلمين كالشيخ الامامية ومنهم المحقق الطوسي وكالشيخ الاشعري ومتابعيه وفاقا
لجمهور الفلاسفة القائلين لعلمه تعالى بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه
المخصوص الوجودي الشهودي ارجعوهما الى مطلق العلم فاولوا السمع الى نفس العلم
بالمسموعات والبصر الى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما
بناء على اعتقاد التجسم او مباشرة الاجسام في حقه تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا
او اعتقاد ان الاحساس في حقه تعالى لبرائته عن القصور والافتقار الى الآلة كيف يتصور بغير الآلة
وان لم يحصل فينا لقصورنا الا بالآلة وهذا الكلام مجمل ان صدر عن عالم راسخ في الحكمة يحتمل
وجها صحيحا الا ان كثيرا من ارباب الكلام واهل الجدال لم يفطنوا ان الاحساس بعينه نفس القصور
في المدرك والمدرك جميعا والحاصل ان السمع والبصر له تعالى انما نفس الاحساس بالمعنى

الذى عرفه الناس او مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات والتحقيق ان السمع والبصر مفهوما
غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم وهما ايضا اذا حصل مفهوما
مما يصح عند العقل عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسما ولا تغيرا ولا
انفعالا فى معروضهما فلا بد فى اثباتهما له تعالى فانك بعد ما علمت ان مناط الجزئية والشخصية
ليس مجرد الناس حتى لا يشخص شيء الا عند الحس بل مناطها هو نحو الوجود الخاص وان الوجود
والشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق تعالى يعلم الهويات
الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها فى نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا
الشهود الاشراقى المتعلق بالمسموعات والمبصرات زائد على مطلق العلم بهما ولو على وجه
كلى كما فى العلم الارتسامى الكلى فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات بصر فقد علم مما
ذكرنا ان سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان الى مطلق العلم بل لو قال قائل بعكس ذلك
فيهما لكان اولى واقرب الى الحق بان قال كما قال صاحب الاشراق ان علمه تعالى
راجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه ايضاح عرشى اعلم ان حقيقة الابصار ليست
كما هو المشهور وفهمه الجمهور انه اما بانطباع شبح المرئى فى العضو الجليدى وانفعاله عنه كما قاله
الطبيعيون واما بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والمرئى سواء كان الشعاع جسما
موجودا فى الخارج او شيئا آخر ولا كما اختاره الشيخ المقتول من ان للنفس بواسطة البدن
ووضعه بالقياس الى الصورة المادية تقع علم حضورى لتلك الصورة المادية اذ الكلام
عندنا كما فصل فى مقامه بل حقيقة الابصار عندنا هى انشاء النفس صورة مثالية حاضرة

عندها فى عالم المثل مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس الهابسة الفعال المنشى للفعل الى
ذلك الفعل لا نسبة القابل المستكمل بكمال الادراك الكمال وانما الحاجة فى الابصار الى وجود
هذه الآلة العضوية والى وجود الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم امر حاجز
بينهما وغير ذلك من الشرائط ليست لان مطلق الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط والا
لما تحقق الابصار فى حالة النوم او نحوه بل تلك لاجل ان النفس فى اوايل الفطرة تستغنى
الوجود غير مستغنية القوام فى وجودها عن مادة بدنية وكذا فى ادراكاتها فكما ان وجودها عن
وجود البدن وان افتقرت اليه فى الوجود فكذلك ادراكها البصرى ليس بهذا العضو
وان افتقرت اليه فى الابصار وكما ان لها ان تستغنى عن هذا البدن الطبيعى عند انتكاسها
ضربا من الاستكمال فكذلك لها ايضا فى ان تدرك الاشياء ادراكا جزئيا بصريا او نحوه ان تستغنى
عن هذه الاعضاء وانفعالاتها وبالجملة قد اوضحنا هذه المسئلة حق ايضاحه كما سيجئ ذكره
فى مباحث علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان منصفا واقلب زكى ان الابصار
يتحقق بدون الآلة وانفعالها وبدون انفعال النفس ايضا لكونها فاعلة للصور المبصرة لا قابلة اياها
فاذا ثبت ذلك من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية المبصرة بصرها
الخاص الذى هو عين ذاتها فعلم ان مطلق الابصار من عوارض الموجود بما هو موجود ولا يوجب
تجسما ولا انفعالا ولا تغيرا وهو كمال وفقدانه نقص فالواجب جل ذكره اولى بذلك
الكمال كما علمت وكذا الكلام فى السمع فان الذى اشتهر بين الناس ان السمع انما يحصل
بقرع او قلع غشائين ولا بد فيه من تموج الهواء الواصل الى عضو غضروفى فى باطنه يصب

مفروش يوثر فيه وصول الهواء المتموج فينفعل منه النفس فينبه بالاصوات والحروف والكلمات
وتدركها ليس كما قرروه واثبتوه وخالفهم في ذلك طائفة من اكابر الحكماء القائلين بان
للافلاك في حركاتها اصوات لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورس صاعد اليها
بنفسه وسمع بلطيف ذهنه نغماته اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى وقد ثبت
ان مطلق السمع لا يفتقر فيه الى آلة طبيعية او حركة هوائية ان الانسان ربما يسمع في
حالة النوم صوتا شديدا كصوت الرعد ونحوه ويوثر فيه تاثيرا عظيما ليس باقل من
تاثير الصوت الواقع في الخارج وحالة النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر وسيكشف ذلك
في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب ان شاء الله **الموقف السابع**
في انه تعالى متكلم والمعارف التي تسنح لنا في تحقيق الكلام والكتاب والفرق بينهما
حسبما افاده الله بالهام وفيه فصول **فصل** في تحصيل مفهوم المتكلم اعلم ان التكلم
مصدر صفة نفسية مؤثرة لانه مشتق من الكلم وهو الجرح وفائدته الاعلام والاظهار فمن
قال ان الكلام صفة المتكلم اراد به المتكلمية ومن قال انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل
بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع ومن قال ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام
في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم بحركة فانه لا يكونه وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم
من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة الكتاب للكاتب والنقش للنقاش والا
فيكون كتابته وتصويره لا تكلما وتقريرا قال بعض العارفين اول كلام شنق اسماع
العالم الامر المكنات كلمة كن وهي كلمة وجودية فما ظهر بالكلام على العالم كله اقسام الكلام بحسب مقاماته

ومنازله

ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمان وهو الفيض الوجودي المنبعث عن منبع
الافاضة والرحمة والممكنات مرايا تعينات ذلك الفيض الوجودي والجواهر العقلية
حروف عاليات وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص والجواهر الجسمانية
مركبات سفلية وفعلية قابلة للتحليل والفساد وصفاتها واعراضها اللازمة والمفارقة
كالبناء والاعراب والجميع قائمة بالنفس الرحمانية الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم
بالحق المخلوق به كما ان الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلم من الانسان المخلوق
على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه **فصل** في تحصيل الغرض من الكلام اعلم
ان الغرض الاول للمتكلم في ارادة الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها
في الضمير في الخارج وهو عين الاعلام واما ترتب الاثر على الامر والنهي والاخبار
والتمني والنداء والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام
وهذه المغايرة انما تتحقق في بعض اقسام الكلام لان الكلام على ثلثة اقسام اعلى واوسط
وادنى فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا اوليا بالذات ولا يكون بعده
مقصود اشرف واهم منه لكونه غاية لما بعده وهذا مثل ابداعه تعالى عالم امره بكلمة
كن لا غير وهي كلمات الله التامات والانيات العقليات التي لا تبيد ولا تنقص
وسنقيم البرهان في مستانف الكلام القول ان شاء الله وليس الغرض من انشائها على وجه تام
منه تعالى سوى امر الله ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب اثولوجيا
ان ما هو ولم هو في المفارقات شيء واحد يعني ما هو نفس حقيقتها فهو نفس كمالها

وغايتها وفيه سر ما لوحناك اليه من قبل واوسطها ما يكون لعين الكلام مقصودا آخر غيره
الا انه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كامره تعالى
للملائكة السماوية والمدبرات العلوية الفلكية او الكوكبية بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا
من التدبيرات والتحريكات والاشواق والعبادات والنسك الالهية لغايات اخرى
عقلية فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فينالون نصيبهم من فائدة
انزال الكلام عليهم كما ستعلم وكذلك ملائكة الطبايع الارضية والاجسام العنصرية من مدبرات
الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار فان امر الله اذا وصل اليهم
اما بلا واسطة او بواسطة امر آخر لا بواسطة خلق فانهم يطيعون امر الله ولا يتمردون وفي
قوله يفعلون ما يؤمرون حيث لم يقل بما يؤمرون اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام
واذ قد علمت ما يكون لعين الكلام مقصود آخر ولكنه قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف وفيما لا يتخلف
ايضا امكان التخلف والتعصي ان لم يكن هناك عاصم من الخطأ والعصيان وهذا كاوامر الله
وخطاباته للمكلفين وهم الثقلان الجن والانس بواسطة انزال الملك وارسال
الرسول وهما اعني الثقلين مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب وعالم الاضداد
والانداد والتعاند والتفاسد وفي هذا القسم من الكلام وهو امر بالواسطة تحصل الطاعة
والعصيان فمنهم من اطاع ومنهم من عصى واما الامر مع عدم الواسطة او بواسطة امر آخر
فلا سبيل الا الطاعة فاما ضروب الكلام هو الامر الابداعي وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر
وهو عالم القضاء الحتمي وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه والاوسط هو الامر التكويني

وهو عالم

وهو عالم القدر انا كل شيء خلقناه بقدر والانزل هو الامر التشريعي التدويني شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا **تنبيه** ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقا على صورة
الرحمن وهو على بينة من ربه يوجد فيه هذه الاقسام الثلثة من ضروب الكلام والمكالمة
وذلك لكمال نشأته الجامعة لما في عالم الخلق والامر ففيه الابداع والانشاء وفيه التكوين
والتخليق وفيه التحريك للآلة والتصريف بالارادة فاما ضروب مكالمته واستماعه هو
مكالمته مع الله بتلقي المعارف منه واستفادة العلوم من لدن عليم حكيم واستماعه بسمعه القلبي
المعنوي للكلام العقلي والحديث القدسي من الله وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية
وذلك ايضا يصير متكلما بعد ان كان مستمعا بالكلام الحقيقي اذا خرج جوهر ذاته من حد العقل
بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل البسيط الذي شأنه افاضة العلوم التفصيلية
على النفس متى شاء من خزانة ذاته البسيطة فهو بما صار عقلا بسيطا قد صار ناطقا
بالعلوم الحقة متكلما بالمعارف الحقيقية فليس لكلامه هذا مقصود ثان الا تصوير الحقائق
الغيبية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية واظهار الضمائر المكنونة على صحيفة النفس
ولوح الخيال واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك
القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الارضية فيجري حكم
النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على القوى والآلات والخوادم في عالم
البدن وقد خلقت بدنه هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا موا منعها
واجسامها لا تستطيع لها خلافا ولا تمردا وعصيانا فاذا امرت العين للانفتاح

تكلم التراب مواقف التعاين والقرار
عليه ومقارنته بالسمع القلبي وكلمة
هو استماعه والنائب بل ان الاستماع
ربما عنه وبسماعه مقاطر الكلام العقلي
القلبي من نهاية الغيب

انفتحت واذا امرت اللسان للتكلم تكلم واذا امرت الرجل للحركة تحركت
واذا امرت اليد للبطش بطشت وهكذا في ساير الالات والاعضاء فتسخر الحواس
والقوى والاعضاء للنفس بالمناسبة من وجه تسخر الملائكة والاجرام العظام الفلكية والعنصرية
لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة وادنا ما طلبه بشيء واستدعاه
لفعله بواسطة لسان او جارحة اخرى فان المقصود ههنا من الكلام سواء كان
بعبارة او اشارة او كتابة او نحو آخر من انحاء الاعلام شيء آخر غير الكلام وغير لازمه
ولهذا قد يقع وقد لا يقع لثبوت الوسايط العرضية ومع ارتفاع الوسايط العرضية
كما في القسمين الاولين لا سبيل للمخاطب بالامر الا السمع والطاعة وكذا ما لم يقع في
الوجود من اوامر الله تعالى التي هي بالواسطة ليس بقادح في كمال حكمته وقدرته
فان الامر التشريعي التدويني من الاوامر الالهية التي امر بها عباده على السنة رسله
وتراجمه وحيه في كتبه هذا شانها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى **استشهاد**
تاييدي ومما يؤيد ما ذكرنا انه قال صاحب الفتوحات المكية اذا كان الحق هو
المتكلم عبده في سره بارتفاع الوسايط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام
منه عين الفهم منك لا يتاخر عنه فان تاخر عنه فليس هو كلام الله ومن لم يجد هذا
فليس عنده علم بكلام الله عباده فاذا كلمه بالحجاب الصوري بلسان نبي او من شاء
الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه ويتاخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه اشارة
الى ضرب حيث قيد في القسم الاخير الواسطة بالحجاب الصوري فالكلام الآتي

اما امري

اما امري بلا واسطة او بواسطة حجاب معنوي او حجاب صوري فليدرك غورة ولله عين
حسن طوره اقول ايضا وللاشارة الى هذه الضروب الثلثة وقع من كلامه سبحانه حيث
قال ما كان لاحد ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فالمومى عبارة
عن الكلام الحقيقي الاولي الضروري الذي يكون عين الكلام مقصودا اصليا وغاية اولية
والثاني اشارة الى كلام يكون وارد ابواسطة حجاب معنوي يكون المقصود منه
آخر يكتفي في حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم الغير المنفكة ففي كل من الضربين يكون الفهم
غير منفك سواء كان عينا او لازما الطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة
او مستلزما والثالث اشارة الى ادنى الكلام وهو النازل الى اسماع المخلوقين واداء
الاوامر بواسطة الملائكة والناس في الرسل فيكون فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه
المعصية والطاعة والاباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا فانه ذوق اهل الله واياك
ان تظن ان تلقي النبي ص كلام الله بواسطة جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبي ص
او تقول ان النبي كان مقلدا لجبرئيل عن كلام الامة للنبي صلى الله عليه وآله هيهات اين
هذا من ذاك هما نوعان متباينان كما مر والتقليد لا يكون علما اصلا ولا سماعا حقيقيا
ابدا **فصل** في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة قال بعض المحققين
ان كلام الله غير كتابته والفرق بينهما بان احدهما هو الكلام البسيط والآخر هو الكتاب
المركب وبان احدهما من عالم الامر والآخر من عالم الخلق والاول وفي الوجود والثاني تدريجي
الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالى وما امرنا واحدة الا

واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب واما عالم الخلق فمشتمل على التكثر والتغير ومعرض للاضداد
لقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اقول ولاحد ان يقول ان الكلام والكتاب
امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار وهذا انما يكشف عليك بمثال في الشاهد وهو
الانسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المثل فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب
كتابا فانه يصدق على كلامه انه كتاب وعلى كتابه انه كلام بيان ذلك انه اذا تكلم
وشرع في تصوير الالفاظ انشأ في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استدعائه الباطني
النفس الذي هو باز اه النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيأت الاصوات
والحروف والكلمات حينما تنفس وانتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني
وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما يتركب منها كما ينشأ من غيب الحق الوجود
الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات صور الحقائق الامكانية لظهور
الشئون الالهية ومكنونات الاسماء الحسنى والصفات العليا على مجالي الهيات و
الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق
المطلق ودرجات الشدة والضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود
المسمى بالهوية الاحدية وغيب الغيوب وقد سبق في السفر الاول الفرق بين الوجود
الانبساطي والوجود المقيد وانما غير الوجود الحق الاول اذا تقرر هذا فنقول صور هذه الالفاظ
والكلمات لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاولى
بالوجوب والثانية بالامكان فهي باحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الآخر كتابة فالصور

اللفظية

اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت واضيفت اليه
فتلك النسبة اما على سبيل نسبة الصورة الى القابل فتكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان
ومع كتابة الى فاعل مباين ومصور وناقش مغاير اذ القابل شانه القوة والاستعداد
والتصحيح لا الفعل والايجاد والايجاب والشيء لا يكتسب وجوده بمجرد الامكان والقوة والقبول
فلا بد له من مخرج اياه من القوة الى الفعل والفاعل المباين لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتبا
ومصورا لانه ناطق ومتكلم وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا فبهذا الاعتبار يكون
المنشئ لهذه الحروف والالفاظ كاتبا والنفس الهوائي بيده لوحا بسيطا وهذه الحروف
والالفاظ ارقاما كتابية وصورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور واما اذا اضيفت
اليه اضافة الفعل الى الفاعل والوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه بالوجوب لا بالامكان
فكان الماخوذ بهذه الحيثية كلاما والموصوف به متكلما وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء
وسائر ما يدخل في بنية تلك الصور والهيأت وكان المجموع الماخوذ على هذا الوجه شخصا
متكلما لصدق حده عليه وهو الذي قام به الكلام للاستقلال بتصوير المعاني وترتيب الحروف
والمباينة من غير حاجة الى فاعل ناقش مباين الذات عنه فاذا ظهر لك صحة كون صور الحروف
بعينها صور لفظية كلاما وكتابا باعتبارين وكون الهواء النفسي ايضا كاتبا ومتكلما من وجهين فنقول
فيما وراء ذلك المشخص الهوائي سواء كان فوقه كالنفس والعقل والباري او تحته
كالقرطاس والتخت والتراب فالنفس المرتسم فيها الصور العقلية والعلوم النفسانية
لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار الآخر لان لها وجها الى

اذا كانت علاقة الفعل والفصل التوري
واحد كلاف فتكون كاتبا من وجه

مصور عقلي وقلم علوي يصور بها تلك العلوم والصور ولها ايضا وجه الى قابل يقبل منه تلك الصور
ويسمع منه الكلام وهكذا القياس في ساير المواضع فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام
كتاب من جهة فافهم يا صبيي ما ذكرته واعلم قدره فانه مرمى بذاك لانه من الواردات الكشفية
المختصة بدون هذه الاسفار وفيه فوايد كثيرة لا يسع المجال عدها جميعا منها انه يليق بان
يتصالح فيه اهل المذاهب الكلامية في باب الكلام وعمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا
فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام والاشاعرة فقالوا انه من قام به الكلام وقد علمت صدق
التعريفين عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم منه تعالى او نسبة هذا العالم
الى الباري عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب وعند طائفة اخرى نسبة الكلام
الى المتكلم لكن طائفة اخرى راوا النسبة اليه تعالى غير هاتين النسبتين الا له الخلق والامر
ومنها سر فناء العالم الكوني وزواله ودثوره ومنها سر بعث الارواح والاجساد جميعا
كما ستقف عليه في مباحث المعاد ان شاء الله **فصل** في وجوه من المناسبة بين
الكلام والكتاب ولعلك قد تنبهت بما اشرنا اليك ان عالم الامر تمامه الحق بان يكون
عالما قرآنيا وكلاما آلهيا ونظاما جمليا وان عالم الخلق تمامه اخرى بان يكون عالما فعليا وكتابا
تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا اياه فمن وجوه المناسبات انه كما ان كلام الله
مشتمل على الآيات كقوله تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق فكذلك الكتاب يشتمل
عليها ايضا تلك آيات الكتاب المبين وان الكلام اذا تشخص وتنزل صار كتابا
كما ان الامر اذا تنزل صار فعلا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون

فصحيفة

فصحيفة وجه العالم الفعلي الخلقي هي كتاب الله عز وجل وآياتها اعيان الكائنات الخلقية
وصور الموجودات الخارجية لقوله ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات
والارض لآيات لقوم يتقون وهذه الآيات البينات الخلقية انما اثبتت ووجدت
في عالم الآفاق في صحايف موادها الجسمانية ليتيسر لاولي الالباب من جهة التلاوة
لها والتدبر لمعانيها والتنبه لمشاركاتها ومباينتها ان يتفطنوا بالآيات الامرية العقلية
الثابتة في عالم الانفس والعقول لينتقلوا من المحسوس الى المعقول ومن عالم الشهادة الى
عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا الى الآخرة ويحشروا الى الله مستر جعين راجعين اليه كما
قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق قال بعض المحققين
ان الانسان ما دام في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدا بقيود البعد والمكان والسكون
والحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الآيات الآفاقية والانفسية على وجه التمام والاستيلاء
دفعة واحدة الا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف ويوما بعد يوم وساعة بعد ساعة فيتلو
آية وتغيب عنه اخرى فيتوارد عليه الاوضاع ويتعاقب له الشئون والاحوال وهو
على مثال من يقرء طومارا فينظر الى سطر عقيب سطر آخر وذلك لقصور نظره وفتور ادراكه
عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال تعالى وذكرهم بايام الله ان في ذلك لآيات فاذا
قويت بصيرته وتكحلت عينه بنور الهداية والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيتجاوز
نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى فسحة عالم الامر والنور فيطالع دفعة جميع ما في
هذا الكتاب الجامع للآيات من صور الاكوان والاعيان كمن يطوي عنده السجل الجامع للسطور

والكلمات واليه الاشارة بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وقوله

وانما قال بيمينه م والسموات مطويات بيمينه لان اصحاب الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب في طي

السماء بالقياس اليهم وفي حقهم غير مطوية ابدا لتقيد نفوسهم بالامكنة والعوالم كما

قال تعالى لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش **فصل** في مبدء الكلام والكتاب وغايتهما

اعلم ان للكلام والكتاب لكونهما من الكمالات بداية ونهاية ولما كان الانسان مفطورا

على صورة الرحمن فلنعمد اليه اولا ونبين كيفية صدورهما منه وعودهما اليه ليكون هذا

ذريعة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدء والغاية ومرقاة اليهما فنقول ان

الانسان اذا حاول ان يتكلم بكلام او يكتب كتابا فمبدء هذه الارادة اولا صورة عقلية حاصلة

في قوة نفسه الناطقة على وجه الاجمال والبساطة ثم ينشأ من هذه القوة اثر في النفس الناطقة

في مقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوي ثم ينشأ منه اثر في معدن التخيل وهي

نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ونسبته الى القلب المعنوي نسبة الكرسي الى

العرش وهو مستوى الرحمن ونسبته مظهريهما وهما القلب الصنوبري الشكل والدماغ

المستدير الشكل كنسبة الفلك الاعلى وفلك الكواكب الى العرش والكرسي الحقيقيين

لان هذين مظهراهما ومستويا هما ثم يسري منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيواني

الذي هو جوهر لطيف جسماني شبيه بالفلك حار غريزي سماوي وذلك الاثر

هو الصورة الخيالية للكلام او الكتاب ثم يظهر منه اثره وهو صورته المحسوسة في الخارج

بواسطة الآلات والاعصاب والاوردة والاعضاء فيوجد صورة الصوت

والحرف

والحرف في صحيفة الهواء او صحيفة القرطاس وهذا غاية نزوله من عرش القلب او ما هو

اعلى منه الى البسيط الهوائي او الارضي ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو عضو غضروفي

او من جهة اخرى الى العين وهو عضو عصبي ومن كل منهما بواسطة العضلات والاوتار الى

الاعصاب ومن الاعصاب الى الاوردة ومنها الى الارواح الدماغية ومنها الى الروح

النفساني ومنه الى معدن التخيل ومنه الى القوة النفسانية ثم الى العقل النظري فما بعده

على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى كما الاول على وجه الاخس فالاخس والادنى

فالادنى فهذا الترتيب الصعودي على عكس النزولي فكانهما قوسان بداية الاولى

بعينها نهاية الثانية كما بدانا اول خلق نعيده فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدء

كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة الى هذا المقام لان ذلك من مجاليب ستر الادمي

واعلم ان حقائق آيات الله وبدائع حكمته وجوده ورحمته ثابتة اولا في علم الله وغيب

غيوبه على وجه لا يعلمها الا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل

وهي ايضا مسطورة في اللوح المحفوظ بل في عقول الملائكة المقربين ثم يرتسم منها في نفوس

الملائكة المدبرين ثم ينتسخ منها في الكتب والالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات

وكذا الى السماء الدنيا ثم ينزل من السماء الى الارض نجوما بحسب المصالح والاوقات

وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا ويخطر ببالة ويحضر في خياله صورة ما يريد ان يتكلم به وينظره

ثم يخرجه من حد الضمير الى حدود الضمائر المتفاوتة والغيوب المترتبة الى حد المخارج وعالم

الشهادة فتلك صورة حكمة الله تعالى واظهارها في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته

تنزلت الى غاية النزول ونهاية تدبير الامر كما قال تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقال يدبر الامر

اذا خرجت من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى الى السماء الى الارض ثم يعرج فيها فعند ذلك
او ان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح
يرفعه وقوله ان كل من في السموات والارض الا اتى الرحمن عبدا لقد احصاهم وعدهم
عدا وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وهذا الاتيان الى الرحمن لا يكون الا في صورة الانسان
ومن سبيل الطوارة بل نقول من سبيل النظر في حال الانسان الكامل ودرجاته في الكمال
ان المتامل منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم وراى السماء والارض
وما بينهما ينظر صورته في قلبه حتى انه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة
بين يديه حاضرة عنده اتم من حضور الصورة الخارجية بين يدي حسه ثم يتادى من
خياله صورة الى نفسه ومنها ان كان ذا عقل بالفعل الى عقله البسيط المتحد بالعقل
الفعال فيحصل فيه حقايق الموجودات التي دخلت اولا في الحس ثم في الخيال وعالم المثال
وهلم الى عالم الامر والعقل الفعال فينسخه عالم الحس موافقة لنسخ تلك العوالم وهي
مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الالهي وهذه النسخ والكتب مترتبة
في الوجود الابتدائي على ترتيب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب فالقلم
سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو سابق على ما في لوح المحو والاثبات وهو سابق على
ما في صحيفة الاكوان المكتوبة بمداد المواد الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الاعادي
على عكس ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها الحسي وجودها الجسماني المادي ثم يتبعه وجودها المثالي
القدري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط الفعلي

الاجمالي

الاجمالي ويتبع ذلك كله العلم الازلي فرجع الامر الى ما كان وهو قوله الله يبدء الخلق ثم يعيده
ثم اليه ترجعون وهذا ايضا من لطائف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته
انسانا كبيرا بعد ما كان عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه وكانه كتاب
كبير فاكتمه عين خاتمه والعالم كله تصنيف الله تعالى ابتدء بالعقل واختتم بالعقل
كما قال اولم يروا كيف يبدء الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير قل سيروا
في الارض فانظروا كيف بدء الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل شيء
قدير

فصل في فائدة انزال الكتب والرسل الى الخلق اعلم ان الله تعالى
لما اراد الابداع وحاول ان يخلق حقايق الانواع لظهور اسمائه وصفاته كان عنده
علوم جمة من غير مجال وكلمات كثيرة من غير آلة لسان ومقال وكتب عديدة بلا صحايف
ولا اوراق لانها قبل وجود الانفس والآفاق فخاطب بخطاب كن لمن كان في علمه
ولم يكن في الوجود سواه فاوجد فاول ما اوجد حروفا عقلية وكلمات ابداعية قائمة
بذاتها من غير مادة ومركانها واستعداداتها وهي عالم القضاء العقلي ثم اخذ في كتابة
الكتب وتصوير الكلمات وترتيب الآيات على لوح الاجرام والابعاد وتصوير
البسايط والمركبات بمداد المواد وهو عالم القدر التفصيلي كما قال الله الذي
خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن وكما قال فقضيهن سبع سموات
في يومين واوحى في كل سماء امرها ولما تمت له كتابة الجميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب
المحكم وقراءة هذه الآيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن

وبقوله اقرء باسم ربك الذى خلق وقوله اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض
وقوله ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب
الذين يذكرون الله قياما وقعودا ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت
هذا باطلا وحيث كنا فى الابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار كما قال
خلق الانسان ضعيفا فلم يكن يصل قوة انظارنا الى اطراف هذه الارقام واكناف هذه
الكلمات العظام لتعاظم موردها وتعالى كلماتها وتباعد اطرافها وحافاتها وقد ورد فى بعض
المكاشفين ان كل حرف من كلام الله اعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على ان
نقلوه فما اطاقوه فنضرعنا اليه بلسان احتياجنا واستعدادنا الهنا ارحم على قصورنا
ولا تؤيسنا عن روحك ورحمانيتك وامدنا سبيلا الى مطالعة كتبك وكلماتك ورضوا
الى مرضاتك وجنانك فتلطف بنا بمقتضى عنايتك الشاملة وحكمتك الكاملة ورحمتك الواسعة
وقدرتك البالغة فاعطنا نسخة مختصرة من اسرار كتبك وانموذجا وجيزا من معانى كلماتك التامات
فقال وفى انفسكم افلا تبصرون والمراد منها نفوس الكمل من الانبياء والمرسلين لان نفس
كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين بل كتاب مرقوم يشهده المقربون مشتمل على آيات
الملك والملكوت واسرار قدرة الله والجبروت ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة اوتيت جوامع
الكلم وارسل الينا رسولا كريما ونورا مبينا وقرآنا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا من العزيز الرحيم
فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم وكتابه خلاصا من ظلمات الشياطين والقرآن النازل
معه برائة العبد من سلاسل النفس ووساوس ابليس اللعين تبصرة فافتح بصيرتك يا انسان

فى اللوع م

بنور معارف القرآن وانظر اولية الرحمن بآخرية الرسول الهادى الى عالم النور والرضوان
واعلم ان البارى وحدانى الذات فى اول الاولين وخليفة الله فرد انى الذات فى
آخر الآخرين كما بدأكم تعودون فالله سبحانه رب الارض والسماء وهذه الخليفة مرآة
يرى بها كل الاشياء ويتجلى فيها الحق بجميع الاسماء وينكشف بنور عينه عين المسمى من عرف
نفسه فقد عرف ربه النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم فاعرفه ايها السالك الى الله
حتى تعرف ربك قال تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله وقال الرسول من رآنى
فقد رأى الحق فصحح يا مسكين نسبتك اليه لانه الاصل فى الوجود والمؤمنون بالله واليوم
الآخر تابعون له فى المقام المحمود والمؤمن من صحت له نسبته التابعية كمرآة وقعت
فى محاذاة مرآة حاذت الشمس فتجلى معه فى النور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم
هذا واعلم ان من صفى وجه قلبه عن نقوش الاغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقل
مرآة عقله عن غشاوة الوساوس والعادات ومات نفسه عن نفسه واستغرق سره
فى بحر جلال الله وعظمته وحشر الى مولاه باقيا ببقائه فكان لله كان الله له فاذا رجع الى
الصحو بعد المحو وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل
تمكنه فى حضرة الاحدية واستقراره فى الاحد المشترك الجامع بين الحق والحقيقة بل بين الالهية
والخليقة نفذ حكمه وامره واستجيبت دعوته وتكرم بكرامة التكوين والتكلم بكلام رب العالمين وتكلم دل
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم **فصل** فى كيفية نزول
الكلام وهبوط الوحى من عند الله بواسطة الملك على قلب النبى صلعم وفؤاده ثم الى خلق الله

وعباده لبروزه من الغيب الى الشهادة اعلم ان هذا القرآن الذي بين اظهرنا كلام الله
وكتابه جميعا دون ساير الكتب السماوية النازلة على ساير المرسلين سلام الله عليهم اجمعين
فانها ليست بكلام بل كتب يدرسونها ويكتبون باديهم وان كان كل كتاب كلاما بوجه ما
لكن الغرض ههنا كونه كلام الله خاصة وايضا نقول ان هذا المنزل من الكلام على نبينا
عليه وآله السلام قرآن وفرقان جميعا وساير الكتب السماوية فرقان فقط والفرق
بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني فهذا المنزل
بما هو كلام الحق نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده
المجموعين لا المجبين فقط لقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا
وقوله نزل على قلبك بالحق وقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل وهو بما هو كتاب
انما هو صور ونقوش وارقام وفيها آيات احكام نازلة من السماء تجوما على صحايف
قلوب المجبين والراجين نقوش السالكين وغيرهم يكتبونها في صحايفهم والواصلين يقرءونها
كل مسلم قارئ ويتكلم بها كل متكلم ويعمل باحكامها كل عامل موفق وبها يهتدون وبما فيه يعملون
ويتساوى في هدايتها الانبياء عليهم السلام والامم كما في قوله تعالى وانزل التورية من قبل
هدى للناس وقوله وعندهم التورية فيها حكم الله واما القرآن العظيم الكريم ففيه عظايم
العلوم الالهية كان يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم لقوله
تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وفيه كرايم اخلاق الله تخلق بها
رسول الله صلى الله عليه وآله لقوله انك لعلى خلق عظيم اذ كان خلقه القرآن كما روي هذا فاذا علمت هذه

المقدمات

المقدمات فنقول في كيفية النزول كما سيجيء بيانه مفصلا في مسايل النبوات ان سبب
انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني اذا تجرد عن البدن وخرج
عن وثاقه من بيت قالبه ومن طبعه مهاجرا الى ربه بملاحظة آياته الكبرى وتطهر
عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات
لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الاعلى وهذا النور اذا تاكد وتجوهر
كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي
لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه
اسرار ما في الارض والسماء ويتراءى منه حقايق الاشياء كما يتراءى بالنور
الحسي البصري الاشباح المثالية في قوة البصر اذا لم يمنعها حجاب والحجاب
ههنا هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الادنى وذلك لان القلوب والارواح
بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها
كالكفر او حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها كما في قوله فطبع على قلوبهم
فهم لا يفقهون وقوله بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاذا اعرضت
النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة
والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولت بوجهها شطر الحق وتلقاء
عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سر الملكوت
وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأى عجايب آيات الله الكبرى كما قال
سبحانه لقد رأى من آيات ربه الكبرى ثم ان هذه الروح اذا كانت
قدسية شديدة القوى قوية الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها
فلا يشغلها شان عن شان ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فتضبط الظرفين وتسع

قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت لا كالارواح
الضعيفة التي اذا مالت الى جانب غاب عنها الجانب الآخر واذا كنت
الى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر فاذا توجهت هذه الروح
القدسية التي لا يشغلها شأن عن شأن ولا يصرفها نشأة عن نشأة
وتعلقت بالمعارف الالهية بلا تعلم بشري بل من الله يتعدى تاثيرها
الى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها بروحه
القدسي ويتبرز منها الى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر
لكونهما اشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن
والصباحة ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة فالشخص
هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحي الالهي والكلام هو كلام الله
وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله وهذا الامر المتمثل بما معه او فيه ليس
مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له
من علم الباطن ولا قدم له في اسرار الوحي والكتاب كبعض اتباع الثمانين
معاذ الله عن هذه العقيدة الناشئة عن الجهل بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق
هذا المقام على بسطه اللائق وتفسيره الموافق مما سيجيء موعد ذكره في باب
النبوات ولكن نزيدك لمعة اخرى اشارة قلبية ~~لا نخالف البدن~~ واشارة نورية
عليك وان تعلم يا حبيبي ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة
الى ما دونها اضافة النفس الى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذي
لا يبقى زمانين كما علمت في مباحث الطبيعة بل كل بدن يضاف اليه شيء من
الذوات الملكية فانما هو كالبدن المحشور في النشأة الآخرة اما ذواتها الحقيقية

فانما هي

فانما هي امر تقضائية قولية واما ذواتها الاضافية فانما هي خلقية قدرية تنشأ
منها الملائكة اللوحية واعظمهم اسرافيل صاحب الصور الشخص وسيأتي الاشارة
الى حقيقة صوره في مباحث المعاد وحشر الاجساد فهذه الملائكة اللوحية تأخذ
الكلام الالهي والعلوم اللدنية من الملائكة القلمية وتثبتونها في صحائف
الواحهم القدرية الكتابية وانما كان يلاقي النبي ص في معراجه الصف الاول
من الملائكة وليشاهد روح القدس في الليلة فاذا اتصلت الروح النبوية
بعالمهم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله وهو اعلام الحقائق بالمكالمة
الحقيقية وهي الافاضة والاستفاضة في مقام قاب قوسين او ادنى
وهو مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي والالهام وهو الكلام
الحقيقي كما مر وكذلك اذا عاشر النبي ص الملائكة الاعلون يسمع صريف
اقلامهم والقاء كلامهم وكلامهم كلام الله النازل في محال معرفتهم وهي
ذواتهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب وقد حكى النبي ص عن نفسه كما روي
ليلة المعراج انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة ثم
اذا تنزل الى ساحة الملكوت السماوي يتمثل له صورة ما عقلها وشاهدها
في لوح نفسه الواقعة في عالم الالواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الاثر
الى الظاهر وح يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من ان الروح القدسية
لضبطها الى نبيين تستعمل المشاعر الحسية لكن لا في الاغراض الحيوانية بل في
سبيل سلوكه الى الرب سبحانه فهي تستعملها في سبيل معرفة الله وطاعته لا جرم
اذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجي سواء كان الخطاب بلا واسطة او
بواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في نفس النبوية نفس الملكوت

الاسطر

نفس

يقال اطلع عليهم اي جاءهم
مرآة

وصورة الجبروت فكان يتشبح له مثال من الوحي وحامله الى الحس الباطن
فتجذب قوة الحس الظاهر الى فوق وتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها ورؤيا
الحقيقي لا كصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة
الملك الصورة المحسوسة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا من ملائكة الله على غير صورته
التي كانت له في عالم الامر لان الامر اذا نزل صار خلقا مقدرا فيرى
على صورته الخلقية القدرية ويسمع كلاما مسموعا لعدما كان وحيا معقولا
او يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحي اليه يتصل بالملك اولا بروحه
العقلي ويتلقى منه المعارف الالهية ويشاهد ببصره العقلي آيات ربه الكبرى
ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الاعظم ثم اذا نزل عن هذا المقام
الشامخ الالهي يتمثل له الملك الصورة محسوسة بحسبه ثم يجذب الى حسه الظاهر
ثم الى الهواء وهكذا الكلام في كلامه فيسمع اصواتا وحروفا منظومة مسموعة
يختص هو بسماعها دون غيره لانها نزلت من الغيب الى الشهادة
وبرزت من باطنه الى ظاهره من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك
وكلامه وكتابه يتأدى من غيبه وباطن سره الى مشاعره وهذه التأدية
ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك الموحي من موطنه ومقامه اذ كل
له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع ذلك الى انبعاث نفس
النبي من نشأة الغيب الى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له ما
يشبه الدهش والغشي ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانثناء والانحدار فهذا
معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين وعلم مما ذكر وجه
ما قيل ان الروح القدسية تخاطب الملائكة في اليقظة والروح النبوية تكالمهم

في النوم

في النوم ولكن يجب ان يعلم الفرق بين نوم الانبياء عليهم السلام ونوم غيرهم
كما الفرق ثابت بين يقظتيهما فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال صلى الله عليه وسلم تنام عيني
ولا ينام قلبي وقال عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ولعلك بما ذكرناه
تستطيع ان تدعي بان كل ما كان يراه ويشاهده الروح النبوية في عالم
الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام والمتكلم والكتابة والكاتب فهذا امر
مضبوط واجب الوقوع وليس باتفاقي فتدبر ولاجل ذلك وقع في كثير من
مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعا بذكر خلق السموات
والارض وما فيهما كما في قوله في سورة آل عمران ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض
ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز
الحكيم هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات وقوله فيها تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد
ظلما للعالمين ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور
وقوله فيها ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب وقوله في الانعام وهو الله في السموات وفي الارض يعلم
سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا
عنها معرضين وقوله في هود كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم
خبير الى قوله كل في كتاب مبين وهو الذي خلق السموات والارض في ستة
ايام وقوله في الرعد تلك آيات الكتاب والذي انزل اليك من ربك
الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها
ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر
الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون وقوله في سورة ابراهيم

الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن
ربهم الى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الارض
وقوله في يونس الر تلك آيات الكتاب الحكيم الى قوله ان ربكم الله الذي
خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر
وقال ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض
لآيات لقوم يتقون وفي سورة يوسف وكاين من آية في السموات والارض
يمرون عليها وهم عنها معرضون وقوله طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكرة
لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقوله حمعسق كذلك يوحي
اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما في السموات وما في الارض
وهو العلي العظيم وقوله في الزخرف حم والكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربيا
لعلكم تعقلون وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم الى قوله ولئن سألتهم من
خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم وقوله في الدخان حم
والكتاب المبين انا انزلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين الى قوله رب السموات
وما بينهما ان كنتم موقنين وقوله في الجاثية تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم
ان في السموات والارض لآيات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من
دابة آيات لقوم يوقنون واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء
من رزق فاحيا به الارض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون
تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق الى قوله فبشره بعذاب اليم وقوله
وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه ان في ذلك لآيات
لقوم يتفكرون وهذا التسخير تسخير ذاتي انما وقع للانسان الكامل عند
اتصاله بعالم الامر المحيط بالكل وقوله في الاحقاف تنزيل الكتاب

من الله

القاف حرف وجبل محيط بالارض او في زقرة وما في بلد الا وفيه عرق منه وعليه ملك اذا اراد الله ان يهلك قوما امره فحرك
فخسف بهم او اسم للقرآن ح

من الله العزيز الحكيم ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل
مسمى وقوله في الجمعة يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس
العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين الى قوله لفي ضلال مبين الى غير ذلك
من مواضع القرآن والسر في ذلك ان القرآن والآيات المنزلة هي بعينها
آيات كلامية عقلية في مقام وكتب لوحية في مقام واكوان خلقية في مقام
والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسية او نقوش مكتوبة مبصرة في المصاحف
بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة والمجالي متعددة والمشاهد مختلفة
والمواطن كثيرة **فصل** في كشف النقاب عن وجه الكتاب ورفع الحجاب
عن سر الكلام وروحه لاولي الالباب اعلم ايها المسكين ان هذا القرآن
انزل من الحق الى الخلق مع الفصاحات لاجل ضعفاء عيون القلوب وخفافيش
نفس الابصار البصائر فلو فرض ان باء بسم الله مع عظمته التي كانت له
في اللوح نزل الى العرش لذاب وانحل الكرسي فكيف الى السماء الدنيا
وفي قوله لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله اشارة
الى هذا المعنى قال بعض ائمة الكشف الروحي في هذا المعنى كل حرف
في اللوح اعظم من جبل قاف وهذا اللوح هو اللوح المشار اليه بقوله انه
لقرآن كريم في لوح محفوظ وهذا القاف رمز الى قوله ق والقرآن المجيد
فان القرآن وان كان حقيقة واحدة لكنها ذو مراتب ومواطن كثيرة
في النزول واسامية بحسبها مختلفة وله بحسب كل موطن ومقام اسم خاص
ففي موطن يسمى بالمجيد بل هو قرآن مجيد وفي مقام اسمه عزيز انه لكتاب
عزيز وفي آخر اسمه علي حكيم وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وفي

اخر كريم انه لقران كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون وفي اخر مبين
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفي اخر حكيم يس والقران الحكيم وله الف
الف من الاسامي لا يمكن سماعها بالاذان الظاهرة ولو كنت ذا سمع
باطني في عالم العشق الحقيقي والخدمة الباطنية والمحبة الالهية لكنت ممن
يسمع اسماؤه ويشاهد اطواره واعلم ان اختلاف صور الموجودات وتباين
صفاتها وتضاد احوالها شواهد عظيمة لمعرفة بطون القران وانوار جماله واضواء
اياته واسرار كلماته ولتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العليا لما مرت الاشارة
اليه من ان الكتاب الفعلي الكوني بازاء الكلام القولي العقلي وهو بازاء
الاسماء والصفات الالهية لكن هناك على الوحدة والاجمال وههنا على
وجه الكثرة والتفصيل كما قال كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون وقوله
كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وكما ان صور الكائنات
من الارض والسموات وما بينهما وهي عالم الخلق تفصيل لما في العالم العقلي
وهو عالم الامر فكذلك جميع ما في العالمين الامر والخلق كتاب تفصيلي لما في
العالم الالهي من الاسماء والصفات قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه ففي هذه الاية اوجب الله
على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الافاق
والانفس لان علم الاسماء وهي ارباب صور الانواع والدعوة لا تحصل
الا بالتدبر في المصنوعات والتامل في المربوبات من كل ما في الارض
والسماويات ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر فيها وفي احوالها
في كثير من الايات وسبيل هذا الباب من المعرفة هو ما سلكه العرفاء المحققون

والعلماء

والعلماء الالهيون وهم القائلون بان هذه الصور المشهودة التي لنفوس صور اسماء الله
تعالى وظلال ومثل لها ومظاهر وتجلي لما في العالم الالهي والصقع الربوبي وذلك
لان كل ما يوجد في عالم من العوالم ففي العالم الاعلى الالهي الاسمائي يوجد منه
ما هو اعلى واشرف وعلى وجه البسط واقدس واعظم الله خير وابقى **فصل**
في تحقيق كلام امير المؤمنين وامام الموحدين علي عليه السلام كما ورد ان جميع
القران في باء بسم الله وانا النقطة تحت الباء اعلم هداك الله يا حبيبي ان من
جملة المقامات التي حصلت للسالكين السائرين الى الله وملكوته تقدم العبودية
واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القران بل جميع الصحف المنزلة
في نقطة تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات في تلك النقطة
الواحدة وقد بينا في هذه الاسفار وفي غيرها بالبرهان الحكمي ان البسيط الحقيقي
كل الاشياء قال معلم حكمة المشائين ومقدمهم في الميمر العاشر من كتابه
المعروف باثولوجيا الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس بشيء من
الاشياء بل هو بعد الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وقد
صرح بهذا في غير موضع من مواضع كتابه ونحن نمثل لك في هذا المعنى
مثالا من المحسوس تقريبا الى فهمه من وجه فانك اذا قلت لله ما في السموات
وما في الارض فقد جمعت جميع الموجودات في كلمة واحدة واذا حاولت
ذكرها بالتفصيل لافتقرت الى مجلدات كثيرة ثم قس على نسبة اللفظ الى اللفظ
نسبة المعنى الى المعنى على ان فسحة عالم المعاني والتفاوت بين اقسامها
وافرادها لا يقاس بفسحة عالم الالفاظ والتفاوت فيها ولو اتفق لاحد
ان يخرج من هذا الوجود المجازي الحسي الى ان يتحقق بالوجود العقلي والتعقل التحقيق

بدائرة الملكوت السبحاني حتى يشاهد معنى والله بكل شيء محيط ويرى ذاته محاطا بها
مقهورة تحت كبريائه تعالى فح يشاهد وجوده تحت نقطة باء البسملة بمسبب
الاسباب ويعاين عند ذلك تلك الباء التي في بسم الله حيثما تجلت له
عظمتها وجلالة قدرها ورفعة سر معناها هيهات نحن وامثالنا لا نشاهد
من القرآن الا سواد الكون فنا في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من مد
هذا المداد اعني مادة الابعاد والاجساد وهيولى الاضداد والاعداد
والمدرك لا يدرك شيئا الا بما في قوة ادراكه وقوة ادراكه دائما تكون
من جنس مدركاته بل هي عينها كما ذهبنا اليه فالحس لا ينال الا المحسوس
ولا الخيال الا المتخيل ولا العقل الا المعقول فلا يدرك النور الا بالنور
ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحن لسواد هذا العين لا نشاهد الا سواد
ارقام الكلام ومداد نقوش الكتاب فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازي
والقرية الظالم اهلها مهاجرا الى الله ورسوله في قطع المنازل التي بيننا
وبين المطلب وادركنا الموت عن هذه النشآت والاطوار التي بعضها
صورة حسية او خيالية او وهمية او عقلية وقطعنا النظر عن الجميع وفنينا
بوجودنا في وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا وخرجنا من المحو الى
الصحو ومن الفناء الى البقاء ومن الموت الى الحيوة حيوة ثابتة
باقية ببقاء الله فما نرى بعد ذلك من القرآن سوادا اصلا الا البياض
الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة واليقين المحض الذي
لا يعتريه شك وتحققنا بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء
من عبادنا وبقوله اتيناه من لدنا علما وعند ذلك نقرء الآيات من نسخة

الاصل

الاصل وهو الامام المبين والذكر الحكيم ومن عنده علم الكتاب وهو امير المؤمنين
علي عليه السلام بقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ولهذا نطق بما نطق
من قوله انا نقطة تحت الباء وقوله مشيرا الى صدره الشريف ان ههنا لعلوما جمة
لو وجدت حملة ولعل الكلام في الكلام قد خرج عن طور الافهام وتعدى عن اسلوب
المباحثة والتعليم لكن المثل سائر ان الكلام يجر الكلام ولنجر في اخوان الحقيقة ان
عشق الحبيب يجبرني على عد اوصاف كماله ونعوت جماله وعد شمائله في ذاته
وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وامره ونهيه وسائر افعاله كما نحن بصدده ان شاء الله
ولنرجع الى ما كنا فيه **فصل** في بيان الفرق بين كتابة الخلق وكتابة الخالق هذا ايضا
علم ذوقي لا يذعنه الا صاحب البصيرة قلبه يعرف الفرق بين صورة محسوسة يكون
مبدؤها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبدؤها من داخل الحس
مع ان كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة والحس لا يفرق بينهما فقد يقع
لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر كما قال تعالى
وبرزت الجحيم لمن يرى ان يرى المحسوس بعين الحس محسوسا بعين الخيال فيرى
الغيب شهادة في حقه وهذا مما تواتر نقله وتكاثر وقوعه ومما اتفقت روايته
من هذه الامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله خرج يوما وبيده كتابان مطويان
قابض بكل يد على كتاب فسأل اصحابه اتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم
بان في الكتاب الذي بيده اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء اباءهم وقبائلهم
وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة الحديث فمن ههنا مع ما تقدم من
كيفية نزول الوحي والكتاب على الانبياء عليهم السلام يعلم الفرق بين كتابة الله
وكتابة الخلق اذ لو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ما هي عليه في ذينك

وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة وفي الكتاب الآخر الذي بيده اليسرى اسماء اهل النار واسماء آبائهم وقبائلهم م

بحر الكلام م

الكتابين لم يقدر عليها ولا يمكن ايضا اذ ما قام بذلك ولم يف به كل ورق
في العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من
اهل البيت سلام الله عليهم اجمعين قد ورثه خلف عن سلف الى زمان ظهور
المهدي عليه السلام وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى
يوم القيمة وكل ما يحتاج اليه الانسان حتى الارش في الخدش ومما حكي ايضا
في هذا الباب من بعض البلد من اهل الحاج انه لقي رجلا وهو يطوف طواف
الوداع فاخذ ذلك الرجل يمازح هذا الابله هل اخذت براءتك من النار
فقال الابله وهل اخذ الناس ذلك قال له نعم فبكى ذلك الابله ودخل
الحجر وتعلق باستار الكعبة وجعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابة عتقه
من النار فجعل الناس واصحابه يلومونه ويعيرونه ان فلانا يمزح معك
وهو لا يعد قرابتهم وكان مستمرا على حاله فبينا هو كذلك اذ سقطت عليه
ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار فسر بها واوقف
الناس عليها وكان من آية ذلك الكتاب انه يقرا في كل ما حيته على السواء
لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه آية
من عند الله والحكايات والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي الى الا
طناب فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما اشتهر البيت
انفا من ان الاولى مما يبرز من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والثانية
فيدرك بعين الخيال اولا ثم بعين الحس تبعا بخلاف الثانية فان الامر فيها
على عكس ذلك من حيث انها تدرك اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب
ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخرة دون

غيره

غيره من افراد الناس واهل الحجاب قلت لعل حصولها لغيره بحسب التبعية
من جهة تاثير نفسه فيهم وسرايته حالة منه اليهم لاسباب خفية لا نطلع على تفاصيلها
مثلها ولا يبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم
في تلك الساعة في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم
الظاهرة عن استعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجية ورجوعها
الى جانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب **فصل** في تحقيق قول النبي
ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا اعلم ان القرآن كالانسان ينقسم
الى سر وعلن ولكل منهما ايضا ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر الى ان يعلمه الله
ولا يعلم تاويله الا الله وقد ورد ايضا في الحديث ان للقرآن ظهرا وبطنا
ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن وهو كمراتب باطن الانسان من الطبع والنفس
والصدر والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهر عليه فهو المصحف والرسم
المحسوس الملموس والرقم المنقوش الممسوس واما باطنه علنه فهو ما يدركه الحس
الباطن ويستنبطه القراء والمجودون في قراءته بدكائهم وفطنتهم كالخيال
ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا مع عوارض جسمانية وعوارض
مقدارية الا انه يستنبطه بعد رد ذلك مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان
من القرآن ونسبة تيان مما يدركه كل انسان لنبري واما باطنه وسره فهما مرتبتان
اخريان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات فالاولى
منهما ما يدركه الانسان المتمكن من تصور المعاني كحدودها وحقائقها المنفكة
عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية ماخوذا كل منها من المبادي
العقلية من حيث تشترك فيه الكثرة ويجتمع عنده الاعداد في الوحدة ويزول

والسر

عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الاحاد بل الاضداد لا كما انها في عالم المواد
والاجساد ومثل هذا المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الانساني ما لم يتجرد عن مقام
الخلق الى مقام الامر ولم ينفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه
اذ ليس من شان المغمور في المادة ان يكون عاقلا لشيء كما ليس من شان المنغمس
فيها بالمحسوس ان يكون معقولا على انك قد علمت ان كل مرتبة من الادراكات
سواء كان احساسا او تخيلا او توهما او تعقلا لا بد له من ضرب من التجرد وان يدل المدركة
والمدركة على نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن الدنيا وان درجات التجرد والمفارقة
متفاوتة جدا فكذا درجات الوصول الى درك حقائق الاشياء والقرب من عالم
الالهية والاخذ منه تعالى فالروح الانسانية تارة يتلقى ادراك الاشياء
من عالم الحس وذلك عند نزوله في مرتبة بدنه وحواسه وتارة يتلقى من عالم
التخيل والتمثل الجزئي وتارة يتلقى المعارف العقلية بجوهره العقلي الذي هو من جنس
عالم الامر وتارة يأخذ المعارف الالهية من الله بلا حجاب من عقل او حس
فان تصرف الحس وما يجري مجراه لما كان فيما هو من عالم الخلق والتقدير
وتصرف العقل لما كان فيما هو من عالم الامر والتدبير فالذي يكون فوق
الخلق والامر جميعا فهو محتجب عن الحس والعقل جميعا فلا يدرك نور الحق الا بنور
الحق ولا ينال الا بقوة من له الامر والخلق كما روي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال
امير المؤمنين عليه السلام اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولي
الامر بالامر بالمعروف الحديث والدلالة على تفاوت المقامات قال تعالى
في صفة القرآن انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون
تنزيل من رب العالمين فذكر له اوصافا متعددة بحسب درجاته ومقاماته

اولها

اولها واعلاها الكرامة عند الله وادناها التنزل الى هذا العالم من عند رب
العالمين ولا شك ان كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول الى عالم الامر
وهو اللوح المحفوظ وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا وهو لوح المحو والاثبات
ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ الآي ومرتبة رفيعة لا يعلمه الا الله
ولا يدركه احد من الانبياء عليهم السلام الا في مقام الاحدية عند السلاخة
عن القيود الامكانية وتجرده عن الكونين وخروجه عن النشاتين وتجاوزه عن
العالمين الخلق والامر وعرفه قاب قوسين او ادنى كما اخبر خير الانبياء وافضل
البشر ص عن حاله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
وللاشارة الى هذا المقام قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقوله
لا يعلم الغيب الا الله وقوله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على
نور من ربه وفي الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله
وللاشارة الى مقام القلب المعنوي والحس الباطني وقع قوله ان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله حكاية عن الكفار
الى هذين لو كنا نعقل او نسمع ما كنا في اصحاب السعير وللاشارة الى مقام
الحس الظاهر من منازل القرآن بقوله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وللاشارة
الى تفاوت مقامات العلماء في درجات علمهم قال تعالى نرفع درجات من
نشاء وفوق كل ذي علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض
وقوله في حق الملائكة وما منا الا له مقام معلوم نوكره تمثيلية وبالجملة
ان للقرآن درجات ومنازل كما ان للانسان وادنى مراتب القرآن وهو مراتب ومقامات
ما في الجلد والغلاف كادنى مراتب الانسان وهو ما في الاهاب والنشرة

وللقران في كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه الا المطهرون طهارتهم
عن حدثهم او عن حدودهم ونزاهتهم وانسلاخهم عن مكانهم او عن امكانهم
والقشر من الانسان الا القشور من القران الانسان القشري من الظاهرية لا يدركه
لا يدرك الا المفهومات القشرية والنكات البيانية والاحكام العملية
والسياسات الشرعية واما روح القران وسره ولبه فلا يدركه الا اولوا الالباب
واولوا البصائر اذ حقيقة الحكمة لا تنال الا بموهبة الله ولا يبلغ الانسان الى مرتبة
يستحق حكيما الا بان يفيض الله عليه من حكمته حكمة ومن لدنه علما لان العلم والحكمة
من صفاته الكمالية والعليم والحكيم من اسماء الله تعالى الحسنى ولا بد في من له نصيب
منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبة الله اياه له ولذلك قال سبحانه بعد
قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة الآية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل
العظيم وسمى الحكمة خيرا كثيرا وقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر
الا اولوا الالباب **فصل** في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون معرفة
لب الكتاب مختصة باهل الله من ذوي البصائر والالباب اعلموا ايها الاخوان
السالكين المعتنين بامر الدين وفهم غرائب الكلام المبين ان فهم غرائبه
ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لاحد من الناس وان كان من الاكياس
الا لمن دارس علم اليقين وتعلم مدارس آل ياسين ومكتب اهل التقديس
واهل الذكر الحكيم وقرأ الايات من ارقام اللوح العظيم ونسخة الاصل
الكريم الذي هو الامام المبين وكان معلمه عليك ما لم تكن تعلم وكان
فضل الله عليك عظيما ومؤدبه اذ نبي ربي فاحسن تاديبي وكان كاتب لوحه بالقلم
ومصور صحيفة نفسه بصورة العلم والحكم هو ربك الاكرم الذي علم بالقلم علم

الانسان

الانسان ما لم يعلم فالله سبحانه معلمه لا بسبب اخر من الاسباب كفكر او تقليد او قياس
او رواية او سماع بل بان يتلقى القران من لدن عليم حكيم او بسبب سماع باطني في عالم
الغيب من عند مطاع ثم امين **درر آية** وتلويح كلامي ان اول ما ينكشف
لاولاد روح القدس في مكتب التقديس ما معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم ومعنى الم
وطاها ويا سين والقران الحكيم ومعنى ص والقران ذي الذكر وق والقران الحكيم
المجيد ون والقلم وما يسطرون ومعنى الحروف الجمل وهي الحروف المقطعة القرانية
والكلمات التامات المفردة وبعدها الكلمات المركبة القرانية الربانية لما
تعلقت بتربية اطفال الارواح العالية افادهم رزقهم من البان صنوف
الملكوت والجنان واذاقهم من لطائف الرحمة والرضوان اغذية لطيفة روحانية
في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل البشارة
لئلا يطلع عليها الاغيار ومن لم يكن لهم اهلية الوصول الى عالم الاسرار ومعدن
الانوار فكتب الله الاولى في الواح ارواحهم حروفا مجملة ومقطعات مفردة لعلهم
يذكرون وبضائع آبائهم يصنعون وعلى مثل كتابتهم يكتبون والى منازلهم
ومقاماتهم يرتقون وبايات الله يهتدون والى ربهم يرجعون لقد كتبنا حروفا
عاليات ترتلنا في سطور رسائلات وهذه الحروف المقطعة تنتشي في عالم السر
الخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل وفي ذلك العالم يصير الحروف المتصلة منفصلة
ويصير المنفصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتمييز ليميز الله الخبيث من
الطيب ويوم الجمع ايضا يوجد لقوله تعالى ذلك يوم الفصل جمعناكم والاولين
وقوله ذلك يوم لا ريب فيه فاهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية
والجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف المختلفة مجملة والمنفصلة متصلة

فان العناية

الجمع

والحرف الواحد بالمعنى حروفا متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف
عليه معرفة الحروف المقطعة وكيفية نزولها في لوح الكتاب في صدور منشرحة لاولي
الالباب كما اشار اليه بقوله ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون هذا لقوم
واشار الى مقام قوم آخرين بقوله ثم فصلنا الايات لقوم وقوله كتاب فصلت
اياته فقد اتضح لك ايها السالك المسكين ان اول ما يرتسم في لوح القارئ
المبتدي حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الآيات المكتوبة في الصحيفة القدسية
ويطيع الله في امره تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق وقوله اقرؤا ما تيسر
من القرآن وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر وتتيسر له القراءة ولقد
يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر وحينئذ يتاتى له المحافظة للقرآن والمداومة
على تلاوة اياته بحفظ الله تعالى قلبه عن وساوس الشيطان كما قال وانا له لحافظون
ويكون قلبه عند ذلك فلكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين وسماء
مزينة بزينة كواكب آيات الكتاب المبين التي بها جرم اجرام المعطلين
واغاليط الموسوسين واسترقاق المتحيلين كما قال وحفظا من كل شيطان رجيم
الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين **اشعار تنبيه** وجملة القول
ان من لم يظهر عليه سلطان الآخرة ولم يقم بعد عن قبر هذه النشأة لم يطلع
على معاني الكلام ورموز آيات القرآن وحروفه وكلماته ولم يحدث معه
حروفه المقطعة ولم يتجلى له وجه قائله ومبدئه وعظمة كاتبه ومنشئه فانتبه
يا مغرور وقم من مرقدك يا مسكين حتى تسافر معك في سبيل مهاجرا الى
الله ورسوله ومشاهدة ملكوته الاعلى واستماع آياته الكبرى ولا تجلس
مع اهل الغفلة والبطالة وذر الذين اتخذوا دينهم لهوا ولعبا واشتغلوا بدنياهم

اختطاف ربودن مرآة

استراق دزديده كوش داشتن ونهانى سخن كسى را مرآة

لهوا ولعبا

لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله
في مواضع من كتابه ووبخهم بقوله ما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وشكى الى الله رسوله عنهم بقوله يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا
رب رجل اديب اريب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة متكلم
قادر على فن المناظرة مع الخصام والالزام علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف
القرآن ولا فهم كلمة واحدة من كتاب الله انا نزل على عبده ولم يرغب بعد
الى ما هو بالحقيقة علم ونور وفقه وحكمة لاعراضه عن ذلك بما اكتسب عليه الجمهور
مما يعدونه علما وايمانا وفقها واتقانا فاخرج ايها العاقل من بيت حجابك
وعتبة بابك واخلع عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق عن قيودك الرسمية
ورسومك العامية لترى عجائب قدرة الله وعظمته في انزال القرآن وتنزيل
الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزاين السموات والارض بمفاتيح
علم الغيب المبرئ عن وصمة الشك والريب فان ذوق كل الموت في الخروج
من بيت نشأتك الاولى الى الفطرة الثانية وانشاء الآخرة فقد وقع
اجرك على الله بل الله مولاك وهو اجرك وخراجك كما قال ومن يخرج من بيته
مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله **فصل**
في لغة القرآن ولسان الرمز والاشارة اعلم ايها المتدبر المتامل ان القرآن
اذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب العظمة ذا الكبرياء عن سره
لشفى كل عليل داء الجهل ويروي كل غليل قلب الحيوة الحقيقة ويداوي
كل مريض القلب بعلل الاخلاق الذميمة واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول
الله ص ان القرآن هو الدواء وان القرآن غنى لا فقر بعده ولا غنى دونه

اورگلم

والقرآن هو حبل الله المتين النازل الى هذا العالم لنجاة المقيدين بسلاسل
التعلقات واغلال الاثقال والاوزار من حب الاهل والولد والجاه
والمال وشهوة البطن والفرج والذهب والفضة والخيل وطول الامال
وهو مع عظمته قدره وما واه ورفعة سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف
والاصوات واكتسى بكسوة الالفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد
وشفقة على خلقه وتأنيا لهم وتقربا الى افهامهم ومداراة معهم ومنازلة
الى اذواقهم والافما للتراب ورب الارباب فمن كل حرف من حروفه
الف رمز واشارة وغنج ودلال وجلب لقلوب العشاق المشتاقين الى
روح الوصال فوقع الندا من عالم السماء لتخليص الاسراء من هذا المهوى
وسجن الدنيا بقوله فذكرهم فان الذكرى تنفع المؤمنين فبسطت شبكة الحروف
والاصوات مع حبوب المعاني لصيد طيور السموات ولكل طير رزق
خاص يعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشيها ومعيدها ومبديها وانما الغرض
الاصلي اصطياد نوع خاص من الطيور السماوية برزق مخصوص سماوي من
اقتدى به يفهم منطق الطير كله وهو المقصود من بسط الشبكة في الارض دون
غيره سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وكان بعضهم لقصوره
لا يطيق ملاحظة هذا الامر الذي به قوت القلوب وغذاء الارواح فا
لجموا عما لا يطيقون حوض غمرته فالجموا بلجام المنع وقيل لهم اسكنوا فانا هذا
خلقتم لا تسئل عما تفعل وهم يسئلون ما للعميان وملاحظة حقائق الا
الالوان واما من امتلأت مشكوة قلبه نارا مقتبسا من نور القرآن فادرك
اسرار الرموز والكلمات والآيات كما هي فقيل لهم تادبوا باداب الله
الامور ولـ

طيور نفوس الآدميين وهي المستقيمة بالخاتمة المطوقة صح

ورسوله واسكتوا فسيروا بسير اضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش
فيش فيكون ذلك سبب هلاكهم وانزلوا الى السماء الدنيا من منتهى علومكم
لئلا يتلبس بكم ضعفاء الابصار وتقتبسوا من لقايا انوار كم المشرقة المشرقية
من وراء حجب مضروبة بينكم وبينهم وكونوا كما قيل شربنا وابهرنا فنامت على
الارض جرعة وللارض من كاس الكرام نصيب ولذلك يوجد في القرآن
ما فيه صلاح كل احد وما رزق من الارزاق المعنوية والصورية الا ويوجد
في الكتاب قسم منه لاهله متاعا لكم ولانعامكم ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين وكما يوجد فيه من حقائق الحكم وطرائف النكم التي فيها غذاء للارواح
والقلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئية والاغذية والادوية الصورية
من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات وغيرها مما ينتفع
به المتوسطون في المنازل والعوام فعنده الاغذية المعنوية والصورية معا
والاقسام الاخروية والدنيوية جميعا فما من شيء الا وفيه تبيانه ولو كان
من باطنك طريق الى ملكوت القرآن وباطنه لتعرفت كيف تبيانا لكل شيء

تنبيه وارشاد علم ان خطابات القرآن كقوله يا ايها الانسان يا ايها الذين
امنوا مما تخص باحباء الله المتالهين واوليائه المقربين لا المبعدين المحجوبين
والجاهدين المنكرين اذ ليس لهم نصيب من رزق معاني هذا الكلام و
الكتاب الا قشور الالفاظ والمباني لانهم عن السمع لمعزولون ولو علم الله
فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون لان الغاية الالهية ما سبقت
لهم بالحسنى فهكذا كان اول هذا الامر واخره وانت ايضا يا حبيبي لو لم تكن ممن قضى الله فيك خيرا ولم تكن
اهلا لذلك بحسب ما يسر لك هذا الامر العسير في التقدير لما وقع منك

١٧٠

الا التقليد كالعميان ان كنت من المسلمين ولم تكن من اهل الدين واذا كنت اهلا
وقد اعطاك الله عينا صحيحة غير مكفوفة بحجاب تقليد ولا موقوفة بآفة عصبية فاذا فتحت
عينك الصبرت ما هو بين يديك فلا تحتاج الى قائد يقودك واما المقلد فهو كالاعمى
في المشي يحتاج الى قائد ولكن ليس كل ما يدركه قائده بفعله يمكن للمقلد ان
يقلده فيه انما التقليد يجري في الامور الناقصة والافعال الدنية فالاعمى يمكن
ان يقاد ولكن الى حد ما فاذا ضاق الطريق وصار احد من السيف وادق
من الشعر قدر الطاير على ان الطير عليه ولم يقدر ان يستجير وراءه اعمى وكذا اذا
دق المجال ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر
الماهر لصنعة السباحة ان يعبر بنفسه وربما لم يقدر على ان يستجير وراءه اخر
فلو فرض القائد كالطير في طيرانه اوج عالم الملكوت جو سماء الجبروت او كالسباح
الماهر في سباحة البحر الحقائق والمعاني فلا يمكن للاعمى تقليد ذاك القائد
في الطيران ولا المزمن المقعد عن اصل السير تقليد هذا في سير البحر فهذه العلوم
التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه نسبة التدبر فيها على الحقيقة الى ما يدركه جماهير
الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشي على الماء الى المشي على وجه الارض
فالمشي على الارض يمكن ان يتعلم واما المشي على الماء فضلا عن الطيران
في الهواء فلا يكتسب بالتقليد او بالتعلم بل ينال بقوة اليقين ولذلك
لما قيل للنبي ص ان عيسى يقال انه يمشي على الماء فقال لو ازداد يقينا
لمشى في الهواء فاهل القرآن وهم اهل الله خاصته بحمد الله اعين يبصرون
بها ايات الله واذان يسمعون بها كلماته وقلوب يعقلون بها اسرار
حكمته وشريعته وايد يبطشون بها مواند كرمه ورحمته وارجل يمشون بها في

داد امره

داد كرامته ومنزل جوده ورافته **فصل** في الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها

١٧١

قد ذكر الشيخ المحقق محي الدين الاعرابي في الباب السادس عشر وثلثمائة من كتابه
المسمى بالفتوحات المكية انه قال ما حكاه عن نفسه على طريق التمدح انه اسري
به حتى ظهر المستوى يسمع فيه صريف الاقلام وهو قوله لنريه من اياتنا انه هو السميع
البصير فالضمير في انه هو يعود على محمد ص فانه اسري به فراى الايات وسمع صريف
الاقلام فكان يرى الايات ويسمع منها ما خطه السماع وهو الصوت فانه عبر
عنه بالصريف والصريف الصوت قيل انه بقي له من الملكوت فوقه ما لم يصل
اليه بشخصه من حيث هو وراء ولكن وصل من حيث هو سميع الى استماع اصوات
الاقلام وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الاحكام وهذه الاقلام رتبتها
دون رتبة القلم الاعلى ودون اللوح المحفوظ فان الذي كتبه القلم الاعلى في اللوح
المحفوظ لا يتبدل ويسمى اللوح بالمحفوظ لان المكتوب فيه محفوظ من المحو فلا ينمحي
ابدا وهذه الاقلام التي رتبتها دون رتبة القلم الاعلى تكتب في الواح المحو
والاثبات وهو قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت ومن هذه الالواح تنزل الشرائع
الى الصحف والكتب على الرسل صلوات الله عليهم اجمعين ولهذا يدخل
في الشرائع النسخ ويدخل في الشرع الواحد النسخ في الاحكام وهو عبارة عن
انتهاء مدة الحكم وقال ايضا ومن هذه الكتابة قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى
ومن هذه الالواح وصف نفسه بالتردد وانه يتردد نفسه في قبض نسمة المؤمن
بالموت وهو قد قضي عليه ومن هذه الحقيقة الالهية التي كنى عنها بالتردد الالهي يكون سريانها في التردد
الكوني في الامور ثم قال وهذه الاقلام هذه مرتبتها والملك الموكل بالمحو ملك
كريم على الله هو الذي يمحو على حسب ما يامره به الحق تعالى والاطلاع على ذلك الملك

والاقلام من الصفة الالهية التي كنى عنها بالوحي المنزل على رسوله بالتردد
ولهذه الحقيقة الالهية ما اختلف امران في العالم ولا حار احد في امر ولا تردد
فيه وكانت الامور كلها حتما مقضيا كما ان هذا التردد الذي يجده الناس
في نفوسهم حتم مقضي وجوده فيهم اذ كان العالم محفوظا بالحقائق ثم قال
فقد انبأتك بمكانة هذه الاقلام التي يسمع صوت كتابتها رسول الله
من القلم الالهي ومن يمدها واي حقيقة الهية تستمدها وما اثرها في العالم
العلوي من الاملاك والكواكب والافلاك وما اثرها في العناصر والمولدات
وهو كشف عجيب يحوي على اسرار غريبة وعن احكام هذه الاقلام
يكون جميع التاثيرات في العالم ابدا ولابد لها ان تكتب وتثبت انتشار
الكواكب والهلال الاجرام الفلكية وخراب هذه الدار الدنياوية وانتقال
العمارة في حق السعداء الى الجنات العلى التي ارضها سطح الفلك الثامن
وجهنم الى اسفل السافلين وهي دار الاشقياء واما القلم الاعلى فاثبت
في اللوح المحفوظ كل شيء يجري من هذه الاقلام من محو واثبات ففي اللوح
المحفوظ اثبات المحو في هذه الالواح واثبات الاثبات ومحو الاثبات
عند وقوع الحكم والقضاء امر اخر فهو مقدس عن المحو فانه يمده القلم الالهي
باختلاف الامور وعواقبها مفصلة مسطرة كل ذلك على الوجه الثابت
وذلك تقدير العزيز العليم ولقلوب الانبياء من طريق الكشف الالهي
الحقيقي في التمثل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله
في عرض الحائط انتهى كلامه وانما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب
لانه كلام محقق عند ذوي البصيرة ولم نتعرض لشرح معانيه وحل

رموزه

رموزه وتطبيق مقاصده على اسلوب البرهان لان المذكور في مواضع متفرقة
من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكور في مباحث علمه
بالاشياء اجمالا وتفصيلا **فصل** في ذكر القاب القرآن ونعوته لما علمت
الفرق بين كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل فالفعل
زماني متجدد وامر الله مبرئ عن التجدد والتغير وكذا علمت الفرق بين كون
النازل قرآنا وكونه فرقانا وان احدهما البسيط والاخر مركب فقد حصل
ههنا اربعة القاب الكلام والكتاب والقرآن والفرقان فاعلم ان من
جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلي ينكشف به احوال المبدا والمعاد وينبر الاي منه
حقائق الاشياء ويهتدي به في ظلمات بر الاجسام وبحر النفوس ويظهر به للسالكين
الى الدار الاخرى طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب
مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى
النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم فقوله نور اشارة الى مرتبة العقل
الفرقاني البسيط المسمى بالقلم الالهي وقوله كتاب اشارة الى مرتبة العلم
التفصيلي المثبت في اللوح المحفوظ وللاشارة الى هاتين المرتبتين قوله تعالى
واتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للقرآن والتفصيل للكتاب وقال افمن
كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات
ليس بخارج منها ومن اسمائه الحكمة وهي افضل علم باحكم معلوم فلا حكيم بالحقيقة
الا الله ولهذا قيل انها موهبة ربانية لا تحصل بالسعي والاكتساب ولا يوصف
بها الا المتجردون عن جلباب البشرية والمنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني
في بالزهد الحقيقي والفناء عن شوائب الخلقية كما قال ذلك فضل الله تعالى

من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة ومن
اسمائه الخير قال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن اسمائه الروح قال تعالى
يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق ومنها الحق
لانه ثابت لا يتغير ابدا من حق الامر اذا ثبت ولانه صادق مطابق للواقع
لا يعتريه شك ولا ريب قوله ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك الحق
وقوله تعالى نزل به روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين امنوا وقوله افمن يعلم انما انزل
اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقوله بل هو الحق
من ربك لتنذر قوما ما اتاهم من نذير ومنها الهادي لانه يهدي الى الحق
وهو الحق باعتبار اخر كما مر قوله تعالى ذلك هدى الله يهدي به من يشاء
وقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ومنها الذكر لانه ما يتذكر به
امور الاخرة واحوال المبدأ والمعاد قوله تعالى انه لذكر لك ولقومك وسوف
تسئلون ومنها النبأ العظيم لانه يخبر عن عالم الغيب والمغيبات وعن اسرار
النفوس وضمائر القلوب قل هو نبأ عظيم وانتم عنه معرضون ومنها الشفاء
لانه يقع به الشفاء عن الامراض النفسانية والاسقام الباطنة والالام
الاخروية من عذاب الجاهل والحسد والكبر والعجب والرياء والنفاق
والرعونة والشهوة والغضب وحب المال والرياسة وسائر الامراض
المهلكة التي اذا استحكمت وتمكنت في القلب اعيت اطباء النفوس
عن علاجها قوله تعالى قل هو للذين امنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون
في اذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد ومنها
الرحمة قوله تعالى وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين الذي اختلفوا فيه

وقرم

وهدى

وهدى ورحمة لقوم يؤمنون وقوله وانه لهدى ورحمة للمؤمنين ومنها العلي الحكيم
اما كونه عليا فلان اصل حقيقته من العالم العلوي العقلي واما كونه حكيما اي ذا
حكمة فلان القرآن كما مر له مقام عقلي قائم بذاته فيه حقائق الاشياء على وجه
بسيط اجمالي وان العقل بالفعل كما علمت عاقل وعقل باعتبارين وكذلك القرآن
في كونه حكيما وحكمة فهو حكمة من حيث كونه بذاته علما لحقائق الموجودات وحكيم من حيث
انه علم قائم بذاته في المقام العقلي وذاته من غير صفة زائدة عالم بالاشياء كما هي
فيكون حكيما لان صدق المشتق لا يتوقف على عروض مبدأ الاشتقاق قوله تعالى يس
والقرآن الحكيم وقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ومنها ذو الذكر
والفرق بين كونه ذكرا وذا الذكر اعتباري كما مر في كونه حكمة وحكيما قوله ص والقرآن
ذي الذكر ومنها التنزيل لكونه نزله الله من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة
النفسية التفصيلية قوله تعالى تنزيل من الرحمن الرحيم ومنها المنزل قوله تعالى
والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والفرق بين كونه
تنزيلا وكونه منزلا على قياس ما سبق ومنها البشير والنذير قوله تعالى كتاب فصلت
آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ومنها
البشرى والفرق بين البشير والبشرى كما مر قوله تعالى هدى وبشرى للمؤمنين
وكذا الحال في كونه هدى وهاديا كما في قوله تعالى ويهدي الى صراط العزيز الحميد
ومنها المجيد قوله تعالى ق والقرآن المجيد ومنها العزيز قوله تعالى وانه لكتاب عزيز
ومنها العظيم قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ومنها
الموعظة الحسنة قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومنها
النعمة لانه مما يتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق ما يتنعم ويتلذذ اهل الدنيا بلذاتهم

الحسية ولا تسبة بين نعمة الدنيا ونعمة الاخرة بل هذه اللذايذ الحسية الآم بالاضافة
الى لذة المعرفة والحكمة كما سنبين في موضعه قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها
واكثرهم الكافرون اي يصدقون بحقيقتها اجمالا والا فلو عرفوها عرفانا حقيقيا
لفازوا بالنعيم الابدي ولم يكونوا من اهل الجحود ولذلك وصفهم بالكفر
ومنها الرزق قوله ورزق ربك خير وابقى ومنها المبين لانه يتبين به حقايق
الموجودات ويظهر به اسرار النشاتين واحكام الربوبية والعبودية واحوال
العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد قوله تعالى تلك ايات الكتاب
وقرآن مبين ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل
الاعمال وموازين العلوم والافكار فيستقيم به صحيحها من فاسدها ورائجها من
سوق القيمة من كاسدها وحقها من باطلها قوله تعالى لقد ارسلنا رسلنا
بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقوله والسماء
رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان الى غير ذلك من الالقاب والاسامي
ولا شك ان كثرة الاسامي والاوصاف تدل على عظم شان المسمى والموصوف
والله اعلم بجلالة شان كلامه وكتابه الموقف الثاني في الغاية الالهية والرحمة الواسعة
لكل شيء وكيفية دخول الشر والضر في المقدورات الكائنة بحسب القضاء
الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول فصل في القول في الغاية لا شبهة في
ان واجب الوجود تام الحقيقة وفوق التمام وكذا ضرب من ملائكته المقربين
والعقول القادسين تامة الذوات متصلة الهويات بهويته الواحد
الحق فلا يفعلون ما يفعلون لاجل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم و
بالجملة العلل الغائية لا يجوز ان يكون صدور الافعال منها لاغراض

رسلنا

وغايات

وغايات يعود اليها من فعلها ولم تكن حاصلة قبل الفعل والا لم يكن تامة الكلمة
والذات بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها وهذا ممتنع حذرا من
انها لا يهتم بها في فعلها شيء ولا يدعوها داع ولا يغرض على ذواتها ايثار
طارد لا ارادة زايدة الا الاقتداء بالخير الاقصى والنور الاتم الاعلى واما
الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير وبث الرحمة العامة
ومع ذلك فانا نشاهد في موجودات هذا العالم واجزاء النظام وافراد
الاكوان سيما في النبات والحيوان بل في كليات الاعيان من الافلاك
والاركان من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح والمنافع و
ايداع القوى والاسباب الملايمة للاغراض الدافعة للافات والمفسدات
ما يقضي به اخر العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الاثار العجيبة في جزئيات
الاكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر انموذجا منها وتلك الجزئيات
مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات كالنخل والعنب وبعض
الحيوانات العجم الحقيرة كالنحل والعنكبوت مما ليس صدور ذلك على وجه الاتفاق
من غير تدبير سابق وحكم مطابق ومصلحة مرعية وحكمة مرضية فاذن يجب ان نعلم
ان الغاية كما مر هي كون الاول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام
الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما يمكن وراضيا به
على النحو المذكور وهذه المعاني الثلثة التي يجمعها معنى الغاية من العلم والعلية
والرضا كلها عين ذاته بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب
التام له وعين الرضا به وهو المشية الازلية فذاته بذاته صورة نظام الخير
على وجه اعلى واشرف لانه الوجود الحق الذي لا غاية ولا حد في الكمال

معنى الغاية

وراءه فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام والاتم بحسب
الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه المذكور الذي عقله قضاء ناوصدرا
مستاديا الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تاديه فهذا هو معنى العناية الخالية
عن الشين والنقص ومن اعتقد غير هذا من القايلين بالاتفاق المنسوب الى بعض
القدماء او القايلين بالارادة الخالية عن الحكمة والغاية المنسوبة الى الشيخ الاشعري
شرعي او القايلين بالغرض السفلي العايد الى الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيدا
حيث جهلوا تنزيه الله تعالى وتوحيده وما قدروا الله حق قدره **فصل** في مباحث
الخير والشر ان الخير ما يشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن
في حقه ويكون كل ذات موتية وجه القصد شطره في ضروريات وجودها وادايل
فطرتها وفي مكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها ذواتي فضايلها ولواحقها
حقها فالخير المطلق الذي يشوقه كل الاشياء ويتم به او بما يفيض منه ذواتها
وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لانه وجود مطلق
لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتمام وفوق التمام فيعشقه ويشوقه كل ممكن
بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيتضع له كل معلول بقوام معلوليته
وفقره فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر فلم يكن شيء من المعلولات خيرا
محضا من كل جهة بل فيه شوب شر بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق
الذي لا يتناهى خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية وللشر معنى اخر فهو المصطلح
عليه هو فقد ذات الشيء او فقد كمال من الكمالات التي تخصه من حيث هو ذلك
الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان له حصول في بعض
كحصول الاعدام والامكانات للاشياء ضربا من الحصول في ظرف

الاتصاف

الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم
ذات او عدم كمال ذات والدليل عليه انه لو كان امرا وجوديا لكان اما شرا او شرا
لغيره لا جايز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم
نفسه ولا عدم شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات
لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضيا
لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللايقة بها والغاية الالاهية
كما اشير اليها لا تقتضي اهمال شيء بل توجب ايصال كل شيء الى كماله فيكون
الاشياء بطباعها وغرايزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها
ايضا ولا جايز ايضا ان يكون الشر على تقدير كونه وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا
لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا
فان كان كونه شرا لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك
الشيء او عدم كماله لا نفس ذلك الامر الوجودي المعدم وان لم يكن معدما
لشيء اصلا فليس بشر لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كل
ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فانه لا يكون شرا لذلك لعدم استضراره
به واذا لم يكن الشر الذي فرضناه امرا وجوديا شرا لنفسه ولا شرا لغيره
فلا يجوز عده من الشر وصورة هذا القياس على نظمه الطبيعي هكذا لو كان
الشر امرا وجوديا لكان الشر غير شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان
اللزوم وبطلان التالي ما مر تقريره فعلم ان الشر امر عدمي لا ذات له اما عدم
ذات او عدم كمال ذات وانت اذا تاملت واستقريت معاني الشرور
واحوالها ونسبها وجدت كل ما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج من امرين فانه اما

الدليل على ان الشر عدمي لنفسه

عدم محض او مؤد الى عدم فيقال شر لمثل الموت والجهل البسيط والفقر والضعف
والتشويه في الخلقة ونقصان العضو والقحط وانما لها عدميات محضة ويقال شر لما هو
مثل الالم والحزن والجهل المركب وغير ذلك من الامور التي فيها ادراك لمبدأ ما او سبب
ما لا فقد لمبدأ ما او سبب ما فقط فان السبب المضر المنافي للخير والكمال الموجب للفقد
والزوال قسمان القسم الاول كان مواصلا للمضرور به المأوف من جهة وجوده فيدركه
مدرك عدم الصحة والسلامة كمن ينادي بفقدان اتصال عضو لوجود حرارة محرقة له
فقطاعه لذاعه فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال الصحة بقوة شاعرة
في مادة ذلك العضو وطبيعته يدرك تلك القوة بعينها السبب المؤدي الى ز
الصحة فيكون هناك ادراكان ادراك امر عدمي على نحو ادراك ساير الامور
العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك ساير الامور الوجودية وهذا المدرك
الوجودي ليس شرا في نفسه بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك الاخر من
عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه وليس شرا بالقياس اليه فقط حتى
يتصور له وجود ليس يكون بحسبه شرا بل وليس لنفس وجوده الا شر فيه وعلى نحو
كونه شرا فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز
ان يكون الا شرا وليس وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك
الامر الوجودي المضر المولم فان الحرارة المؤذية او الخلط اللذاع او السم القاتل
خيرا هو بتصور لها نحو اخر من الوجود لا يكون بحسبه شرا بل ضدا والقسم الثاني ما كان
غير مواصل للمضرور به كالسحاب المظل المانع لشروق الشمس على المحتاج اليه
في استكمالها بالنسج وكالبرد المفسد للثمار والمطر المانع عن تبييض الثياب فان
كان المفتقر الى الاستكمال مدركا ادرك فقد كماله وعدم انتفاعه ولكن

لم يدرك

لم يدرك من حيث انه مدرك لذاك ان السحاب قد حجب او المطر قد منع او البرد
قد افسد ثماره بل من حيث انه مدرك بقوة اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخن
بشعاع الشمس مثلا مزاج بدنه بقوته اللمسية وهي بالحقيقة عاومته للكمال اللمسي
وفاقدة للسلامة والاعتدال المزاجيين وهي ايضا مدركة لهذا الشر الحقيقي الذي
هو العدم والفقدان واما المدرك للزيل المانع كالسحاب مثلا فهو البصر لا قوة
اللمس فليس هو من حيث انه مبصر متأذيا من السحاب ولا متضرر امنه ولا منتقصا
بل من حيث كونه ذا لمس وذا قوة لمسية والقوة اللمسية لا يدرك السحاب
المعدم لكماله بل الذي يدركه بهذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية
الملايمة فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولا كل
عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس شرا بل عدم واصل
اليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص لنوعه وطبيعته واما الوجودات
فهي كلها خيرات اما مطلقا اي بالذات وبالقياس جميعا او بالذات ولكن
قد يعرضها بالقياس الى بعض الاشياء ان تؤدي الى عدم او عدم حال
من احواله ويقال لها الشر بالعرض وهو المعدم المزيل او الحابس المانع
للخير الممانع عن مستحقه او المضاد المنافي للكمال يقابله وخير يضاده ومن هذا
القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية
كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم الجبن م
والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة والغيبة والنميمة والفحش وما اشبهها
فان كل واحد من هذه الاشياء في ذاته ليس شرا وانما هي من الخيرات
الوجودية وهي كمالات لاشياء طبيعية بل لقوى حيوانية او طبيعية موجودة

في الانسان وانما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شأنها في الكمال ان
تكون قاهرة على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة اياها فالحر والبرد المولمان
للحيوان المفسدان للثمار ولاغذية الانسان وساير الانعام كيفيتان من الكيفيات
الفعلية وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية وانما الشر في فقد الصحة
والسلامة وزوال الاعتدال من امزجة النبات والحيوان وكذلك الاخلاق
الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست شرورا العصبية والشهوية
وانما شريتها هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة
عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسلك الطاعة للتدبير الاتم
الذي ينوط به السعادة الباقية وكذا شريتها هذه الافعال الذميمة كالزنا والظلم
بالنسبة الى السياسة البدنية او المدنية والظلم انما هو شر بالنسبة الى المظلوم
على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس شرا
الا بكونه ذا قوة نطقية فيتضرر به ازيد مما يتضرر به المظلوم في اكثر الامر وكذلك
الآلام والاوجاع والغموم والهموم وغيرها فهي من حيث كونها ادراكات للامور
ومن وجودها او صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كمالية وانما هي شرور
بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام والفقدانات او المفسدات و
المولمات فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند
الجمهور شرورا لم تجدها في انفسها شرورا بل هي شرور بالعرض خيرات
بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسي والغرض من ذكر هذه الامثلة ليس
الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء والتمثيل بل لدفع النقوض
بايرادها ولتتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ونزول الاشتباه بين

للقوى م

الامرين

الامرين وينكشف ان الشر في كل ما يعدونه شرا يرجع الى الامر العدمي والا
فالبرهان هو الذي قربناه في اول هذا الفصل وربما يدعى البداهة في هذا
المطلب والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير شك وتنبيه اعلم ان ههنا اشكالا
معضلا لم تنحل عقدته الى هذا الوقت وهي منحلة بعون الله العزيز تقريره ان
الالم هو نوع من الادراك فيكون وجوديا معدودا من الخيرات بالذات وان كان
متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكروا فيكون هناك شر واحد بالحقيقة
هو عدم كمال ما لكنا نجد بالوجدان انه يحصل هناك شران احدهما ذلك
الامر العدمي كقطع العضو مثلا او زوال الصحة والآخر الامر الوجودي الذي هو نفس
الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا آخر
فانه لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم
المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون
الالم لم يتحقق هذا الشر الآخر ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر
بحاله فثبت ان تخلف الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية ان كل
ما هو شر بالذات فهو امر عدمي فهذا ما ذكره العلامة الدواني في حاشية التجريد
ولم يتيسر له دفعه ولذا قال والتحقيق انهم ان اراد وان منشأ الشرية
هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم وان اراد وان الشر بالذات هو العدم
وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي
صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف
بالعرض فهو وارد فافهم انتهى كلامه واقول في دفعه ان مقصودهم هو الثاني
والايراد مدفوع عنهم بان الالم ادراك للمنافي في العدمي كتفرق الاتصال

ونحوها العلم الحضوري وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى
حاصلة منه فليس في الالم امران احدهما مثل التفرق والقطع وفساد المزاج
والثاني صورة حاصلة منه عند المتالم يتالم لاجلها بل حضور ذلك المنافي الوجودي
هو الالم بعينه فهو وان كان نوعا من الادراك لكنه من افراد العدم فيكون
شرا بالذات وهو وان كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت
اعدام الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص والامكان والقوة و
نظايرها قد علمت ان وجود كل شيء عين مهيته فوجود العدم عين ذلك
العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان ووجود الفلك عين الفلك
وعلمت ايضا ان العلم بكل شيء عين المعلوم منه بالذات فهو بيا الوجود
عين التفرق او الانقطاع او الفساد الذي هو عدمي والادراك المتعلق
به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الامر العدمي فقد ثبت ان الالم
الذي هو الشر بالذات من افراد العدم ولا شك ان العدم الذي
يقال انه شر هو العدم الحاصل لشيء لا العدم المطلق كما اشير اليه سابقا
فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء ان كل ما هو شر بالذات فهو من افراد
العدم البته والذي يزيدك ايضاحا لهذا المقام من الالام والاوجاع
من جملة الاعدام ان النفس قد اشرنا اليه ان قواها سارية في البدن
وانها هي التي تشعر وتحس بانواع المحسوسات فهي بعينها الجوهر اللامس
الذائق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الا انها لانه المزاجية
وكل ما يرد على البدن من الاحوال وجوديا كان او عدميا فالنفس تنفعل
منه وتناله بالحقيقة وتتاثر منه لاجل قواها السارية في البدن فتفرق

الاتصال

الاتصال الوارد على الجسم لا شك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله فلو كان
الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا بتفرق اتصاله كان له غاية الشرية التي لا يتصور
فوقها شرية الشيء لانه يثبت عدمه له عند وجوده واذا كان كذلك والنفس كما
علمت لها مزيد من الاتحاد بالبدن فكلما ورد على البدن عند تعلق النفس به
فكانما ورد على ذات النفس ولهذا تتاذى وتتالم بالجراحات والامراض وسوء المزاج
البدني بقدر تعلقها به واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى
ولشدة غير هذه الشدة التي وقع لها الاذى بسببها لم يكن اذاها من جراحة
عظيمة او سوء مزاج شديد او ضعف او موت مثل اذى الحي الذي جوهره بعينها حيوة
البدن فتامل يا حبيبي لتدرك ان الشر غير لاحق الا لما في طباعه بالقوة وذلك
لاجل المادة الجسمية بسبب ان وجودها وجود ناقص متهيئ لقبول الفساد والانقسام و
التكثر وحصول الاضداد والاستحالة والتجدد في الاحوال والانقلاب في الصور
فكل ما هو اكثر براءة من المادة فهو اقل شرا وابعد بالا واعلم ان الشرور تلحق المواد
على وجهين لانها اما ان يلحقها لاول امر يعرض منها في اول التكون واما لامر يطرء
عليها بعد التكون فالقسم الاول كما يتمكن في اول وجودها هيئة من الهيئات
تمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذي هيئت بشر تقابله ويوافيه
كالمادة التي يتكون منها صورة انسان او فرس او نبات اذا عرض لها
من الهيئات ما جعلها اسوء مزاجا واقل اعتدالا واعصى جوهرا من قبول
تلك الصورة على الوجه الاكمل فلم تقبل التقويم الاحسن والتشكيل الاتم و
التخطيط الانيق فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال
في المزاج وتمام الشكل في البنية لان الفاعل المعطي قد قصر وما اجاد

فيما افاد بل لان المنفعل لم يقبل واما القسم الاخر فهو احد امرين اما مانع وحاجب
يحول بين الشيء ومكمله واما مضاد ومبطل للكمال محق مثال الاول وقوع
سحب كثيرة متراكمة او اظلال جبال شاهقة تمنع تاثير الشمس في اثمار البلغ
الى النضج ونيال الكمال ومثال الثاني حصول البرد الشديد للنبات المصيب
لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية **فصل**
في اقسام الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير والشر قد جرت عادة الحكماء
بان يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال الى خمسة اقسام
ما هو خير كله لا شر فيه اصلا وما فيه خير كثير مع شر قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل وما يتساوى
فيه الخير والشر وما هو شر مطلق لا خير فيه اصلا والاقسام الثلثة الاخيرة غير موجود
في العالم اصلا انما الموجود بالحجة المذكورة هو قسمان فالقسم الاول الذي كله
خير مطلق لا شر فيه اصلا هي امور وقعت تامة الوجود لا يفوتها شيء مما ينبغي
ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية
ولا يخالطها ما لا ينبغي لها لا في اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه
وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص وتليها
من فوقها النفوس السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا انها مستكفية
بذاتها ومقوم ذاتها في خروجها من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من
حد النقص الى الكمال الممكن وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية
اذا لحقت بالمقربين فهي ايضا من هذا القسم فيجب وجود هذا
القسم من المبدأ الاعلى لاجل كونه خيرا محضا يفعل الخير لا محالة وقد علمت مما
سبق من البراهين وجود العالم العقلي ومن قاعدة الامكان الاشرف

والاخس

والاخس وجود الاشرف قبل وجود الاخس والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير لزمه شر
قليل فيجب وجود هذا القسم ايضا منه لان تركه لاجل شرة القليل ترك خير كثير وترك
الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات ومبدأ الكمالات
ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها الا بان
يهيأ لها الاوقات يعرض لها بحسب المصادمات والمصاكات الاتفاقية منع غيرها
عن كمالاتها او فحق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والاحراق
وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها احراق
بيت وبني وثياب بني وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان
وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب
وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الاستحالة
والاستحالة والكون والفساد ولكن اذا تاملنا حال الشخص المستقصر الشيء
من هذه العناصر الاربعة وتاملنا حال انتفاعه طول عمره بكل واحد منها
لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير
واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد المستقصر فكيف يكون الحال
في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية
وغيرها وكذلك الادوية والاغذية النباتية التي قد يتضرر بها في الندرة
وكذلك وجود حيوانات في انفسها خيرات الا انه يعرض لها بسبب مصادمات
اتفاقية تادي ضررها الى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع
الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد
للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية قد يعرض له بسبب

امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة واخلاق ذميمة واعمال سيئة واقتراف
خطيئات تضره في المعاد ولكن هذه الشرور انما يكون في اشخاص قليلة اقل من اشخاص
السالمين عن هذه الشرور والآفات وفي اوقات اقل من اوقات العافية
والسلامة عنها **فصل** في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لا توجد الا في عالم
الكون والفساد بسبب وقوع التضاد فيه وذلك لانك قد علمت ان الشر الذي
كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات او عدم كمال لها واما كون نوع او دون
منزلة من نوع اخر او اخس درجة منه في حد نفسه فليس ذلك شرا في حقه فكون
العقول دون الواجب وكون النفوس اخس منها والافلاك ادون من الكواكب
والطبيعة ادون من النفس لا يعد من الشرور فعلى هذا لا يوجد الشر في عالم الافلاك
وما فيها وما فوقها اصلا انما توجد تحت السماء وفي عالم الكون والفساد وما دونه
الكائنات العنصرية والتي يقع فيها من انواع الشرور وطلبه بالنسبة الى الخيرات الواقعة
فيها ومنشأ ذلك الوقوع هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد فانه لولا التضاد
ما صح حدوث الحادثات التي تسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فما صح
وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لا تحصل الا عند حصول
الابدان واستعداد مادتها لتعلق النفس بها وذلك لا يحصل الا بتفاعل
الكيفيات المتضادة فالتضاد في هذا العالم سبب دوام الفيض فيكون
خيرا بالنسبة الى النظام الكلي وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان
التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل لان كون الكيفيات
كالحرارة والرطوبة واليبوسة وامثالها متضادة انما هو من لوازم ماهياتها
بحسب وجودها الخارجي المادي وان لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما

والبرودة م

وقعت

وقعت الاشارة اليه ولوازم الوجودات كلوازم الماهيات غير مجعولة فالمجعول
بالذات في هذه الانواع نفس وجوداتها لا نقائصها ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره
وقبولها للتضاد من النقائص اللازمة لذاتها لا يجعل جاعل وكما لا يمكن ان يجعل
الفاعل الاشكال الكرية متراصة دون خلل ويمكن ذلك في المربعات والمسدسات
سلمت وما يجعل هي المية كالمثلث المتساوي الاضلاع كذلك لا يمكن للفاعل
ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة **فصل** في كيفية دخول الشر في القضاء
الالهي قد علمت انه ليس للماهيات الممكنة في امكانها وافتقار وجودها الى موجد
علة ولا لكون وجودها ناقصا عن التمام الواجبي ولا لكون مادة الكائنات متضادة
الصور سبب ولا لكون المتضادين متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة
والبحر مغرقا سبب ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها محترقا
بنار الجحيم محروما عن الجنة والنعيم سبب فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست
بجعل جاعل انما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير من الغايات
الكمالية لبعض الاشياء مضرة او مفسدة لبعض الاشياء كما ان غاية القوة
الغضبية مضرة بالقوة الناطقة وقد عرفت فيما تقدم في العلم الكلي من حيث
العلة الغائية الضرورات التي تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور
من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة للماهيات والنقصانات
الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية عن رتبة الوجود الاول
متفاوتة فان نقصان الجسم عن درجة الواجب اكثر من نقصان النفس
ونقصان الحس عن درجة العقل الاول اكثر من نقصان الخيال فلو كان
النقصان في جميع الممكنات متشابها لكانت الانواع كلها نوعا واحدا

تراصوا في الصف تلاصقوا وانضموا ح

ومهياتها م ا ومهيات مهية واحدة وكما ان مهيات الانواع بحقايقها متفاوتة فكذلك
هويات الاشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة وبالجملة الابداع يوجب انفصال المبدع
عن المبدع والا لم يكن احدهما بكونه مبدعا والاخر مبدعا اولى من العكس فاذن
من الضرورة ان لا يكون ممكن ما خاليا عن نقص وقصور ومن الضرورة ان
يكون النقص في عالم النفوس اكثر منه في عالم العقول وفي عالم الطبايع اكثر واوفر
منه في عالم النفوس وفي عالم العناصر اكثر واشد مما في عالم الافلاك
وهكذا الى ان ينتهي الى مادة مشتركة لا خيرية فيها الا القوة والاستعداد لقبول
الاشياء وستعلم انها وان بلغت الى نهاية الخسة والشرية في ذاتها لكنها وسيلة
لحدوث الخيرات كلها وان الوجود بسببها يعود ويرجع الى الكمال بعد النقص
والى الشرف من الخسة والى الصعود من الهبوط وهذه المادة كما انها قابلة
للصورة قابلة للعدم ولا يمكن لها ان تقبل الصور كلها ولا تقبل اعدامها ومقابلاتها
معا فاذن نقول ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات
في الجملة فليس ثبوتها لان فاعلا يفعلها بل لان الفاعل لم يفعلها وهي التي ليست
خيرا بالقياس الى شيء اخر واما الشرور التي تلحق بالاشياء هي في نفسها خيرات
وبالقياس الى بعض الاشياء شرور كوجود النار والماء والسيف والسنان
والسبع والحية وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة والجزيرة والشبقية
وغيرها من الصفات وكوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك من الافعال
فانما هي من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وكان
ممتنعا ان لا يكون قابلة للمتقابلات وسبب من جهة الفاعل لانه وجب ان
يفعل فعله الخاص اذا لاقى مادة قابلة لفعله واستحال ان يكون للقوى الفعالة

لذواتها

لذواتها افعال متضادة او يكون قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها فمن المحال ان تفعل
اثار الاغراض المقصودة منها ولا يحرق بدن الانسان لاقدرة ان يفعل السيف
الاغراض التي لاجلها ولا يقطع عضو الانسان اذا ضرب به عليه فلم يكن بد من ان يكون
الغرض النافع في وجود هذه الاشياء مستتبعا لآفات يعرض منها في بعض المواد لكن
الامر الاكثري والامر الدايم هو الخير المقصود منها في الطبيعة اما الاكثري فان
المنتفعين بالنار مثلا اكثر من المستضرين والمستضرون ايضا اوقاتهم التي هم
فيها في كنف السلامة من الاحتراق اكثر من زمان استضرارهم واما الدايم
فلان انواعا كثيرة لا يستحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن في الارادة الازلية
والغاية الاولى ان تترك المنافع الاكثرية والخيرات الدائمة لعوارض شرية
اقلية فالحكمة الالهية اقتضت ان لا تترك الخيرات الفايقة الدائمة النوعية و
المنافع الاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة ولا اكثرية فالخير ليست مقتضية
بالذات والشر مقتضى بالعرض واعلم ان هذا القسم من الوجود الذي لا يوجد في
عالم القضاء الالهي الذي عبارة عن وجود جميع الاشياء وصورتها العقلية
لخلوصها عن المادة ونقايصها فالنار العقلية لا شر فيها وكذا الماء العقلي
والانسان العقلي والفرس العقلي والاسد العقلي وكذا سائر الصور العقلية
لسائر الاشياء لا شرية لها بل كلها خير محض وانما يوجد الشرور في عالم القدر
الذي تفصيل الصور التي في عالم القضاء وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم
وهذا الوجود الجسماني لا يخلو من تضاد ومانع يوجبان التفرقة والتكثير وبعد ما
تلك الجمعية والوحدة ومنبع التفرقة هي المادة كما ان منبع وجود المادة هو الامكان
فكما ان صدور المواد الجرمانية من العقول الفعالة انما هو من جهة امكاناتها

معنى القضاء

معنى القدر

ونقصانها لا من جهة وجوب وجوداتها وكمالاتها فالهيولى منبع الشر والنقص ولا بد
من وجودها كما علمت قال المحقق الطوسى فى الاشارات عند قول الشيخ لان
كل شئ لازم له بوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذى هو تفصيل
قضاؤه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه
العبارة اقول فى تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التى
لا نهاية لها حاصلة عن حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع الاول الواجب
اياها وكان ايجادها ما يتعلق بالمادة فى المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هى
غير متناهية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل
المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة عن قبول تلك الصور
الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع فى الطرفين يجرى فيه تلك
الامور عن القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فى جميع ذلك الزمان موجودة
فى مواد والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات فى العالم العقلى مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة
عن وجودها فى مواد الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل
وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية
وما معها موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية
وما معها موجودة فيهما مرتين انتهى كلامه وقال الشيخ الاشراقى فى التلويحات
بحالت لو نظرت الى آثار رحمته الله فى هذا العالم لقضيت العجب من
ان الرحمة الالهية لما كان غير جائز ان يقف على حد يبقى وراءها الامكان
الغير المتناهى وجدت هيولى ذات قوة القبول الى غير النهاية كما

منها م

فيصير الصور م

القضاء

مجتمعة م

القدر

الخارجى م

للمبادى

للمبادى قوة الفعل الى غير النهاية وكان لا بد ايضا لتجدد الفيض من تجدد امر ما
فوجدت اشخاصا فلكية دائرة لا عراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم
الى فاعل غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم
فى الازل والآباد وتحصيل الفيض على كل قابل بحسب استعداده اذ المبدء الواهب
لا تغير فيه ولو كان للنمل استعداد قبول نفس اشرف كما للانسان لحصل فيها من
فيض العقل الفياض ثم لما كان اشرف ما يتعلق بالهيولى النفس الناطقة وكان
غير جائز خروج جميع الممكن فيها دفعة دون الابدان ولا مع الابدان فيجب
الادوار والاكوار والاستعدادات لحصول نفوس من فيض واهبها قرنا بعد
قرن راجعة الى ربها اذا كملت انتهى كلامه فقد تبين واتضح ان اللانهاية
فى الاشخاص والنفوس التى اقتضتها العناية الازلية من ضرورتها وقوع
الاستحالة والتضاد فى عالم الكون والفساد ولولا التضاد لما صح الكون
والفساد ولولا الكون والفساد ما امكن وجود اشخاص غير متناهية ولا
التى هى اشرف منها وهى النفوس الغير المتناهية الحيوانية ولا التى هى اشرف
من القبيلين وهى النفوس الغير المتناهية النطقية وكون الصور والكيفيات
مضادا لبعضها البعض قد علمت انها ليس بفعل فاعل بل من لوازم وجودها
القدرى المادى ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال ويحصل به
الكمال تضادها فصح انه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدء الجواد
ولوقف الجود ولتعطل العالم العنصرى عن قبول الصورة التى بها تحصيل نيل
المقصود ولبقى الكثير ما يمكن فى مكمن الامكان وكتم العدم الحت ولم يكن
للسالك السوالى الله تعالى والرجوع اليه وقد قال سبحانه كما بدأنا اول

خلق بغيره ومن تامل مرض امر الموت الذى يعده الجمهور من اقوى الحاء الشرور
لعلم ان فيه خيرا كثيرا بالنسبة لشرية اليه يصل الى الميت والى غيره اما الواصل
الى غيره فانه لو ارتفع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان حتى
لا يمكنهم التنفس فضلا عن الحركة والاكل والشرب فالمفروض انه حى عند ذلك
اسوء حالا من الميت واما الخير الواصل اليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوى
المعرض للافات والمحن وماله الى الرحمة كما سنبينه ان شاء الله تعالى **فصل**
فى دفع اوهام وقعت للناس فى مسئلة الخير والشر منها ان القسم الثانى الذى
الخير فيه غالب على الشر لم لم يوجد عن البارى على وجه لا يعتبر شرا اصلا حتى
يكون الموجودات كلها خيرات محضة واجيب بانه لو كان كذلك لكان
الشئ غير نفسه اذ كان هذا غير ممكن فى هذا القسم من الوجود وهو ممكن فى الوجود
المطلق لا امكانه فى النمط الاول من الوجود فانه قد فاض عن المدبر الاول
الفياض على الاشياء الصور العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة
بخواص من التعلق والطبايع السماوية المتقدرة الذوات المرتفعة عن المفاسد
والمضاد وبقى هذا النمط الثانى الذى لا يمكن وجوده الا بمخالطة القوى والاعدام
والاضداد فاذا قلت لم لم يوجد النار التى هى احد انواع هذا القسم على وجه
لا يلزمها شر فكانك قلت لم لم يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل
النار غير النار ومن المستحيل ان يكون النار نارا ويمس ثوب ناسك
ولا مانع من الحريق ولا يحرقه ومنها انكم زعمتم ان الخير فى العالم كثير والشر
قليل ونحن اذا نظرنا فى انواع الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع
واذا نظرنا الى اكثر افراده وجدنا الغالب عليهم الشرور لوجود افعال

قبيحة

قبيحة واعمال سيئة واخلاق وملكات ردية واعتقادات باطلة وبالجملة الغالب
عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية والجهل المركب بحسب القوة النظرية
وهذان الامران مضران فى المعاد مولمان للنفس موجبان للشقاوة
فى العقبى ما نال عن السعادة الاخروية فيكون الشر غالبا على هذا النوع الذى
هو الثمرة القصوى والغاية العظمى لوجود هذه الاكوان ونشاء عالم العناصر
والاركان واما الاستمتاع بالشهوة واللهو واللعب الذى هو السعادة
الدنيوية التى هى فى التحقيق شقاوة فهو مع ذلك حقير جدا بالنسبة الى ما يحرمونه
من السعادة الحقيقية ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الاليم واجيب عن هذا
بان احوال الناس فى العقبى كاحوالهم فى الدنيا واحوالهم فى النشاة الاولى
على ثلثة اقسام الاول هم البالغون فى الحسن والصحة والثانى المتوسطون
فيهما وهم الاكثر على تفاوتهم فى درجات التوسط والقسم الثالث البالغون فى
النقصان الممزوجون بالقبح والسقم والعاهات وهولاء اقل من المتوسطين
واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا فى غاية ما يكون من القلة
والحقارة بالنسبة اليهم فكذلك احوال النفوس فى الاخرة على ثلثة اقسام
الكاملون فى القوتين البالغون فى تحصيل الكمالات الحكمية النظرية واقتناء
الملكات الكريمة العملية الثانى المتوسطون فى تحصيل ذلك وهم الاكثر
والاغلب على تفاوت مراتبهم فى ذلك من القرب الى الطرف الاشرف
والبعد عنه الى الارذل والثالث هم البالغون فى الجهالات البسيطة
والمركبة الممعنون فى رداءة الاخلاق فهولاء اقل عددا من القسم الثانى
بكثير واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا فى غاية القلة والحقارة

فلاهل الرحمة والسلامة غلبة وافرة في كلتا النشاتين قال الشيخ الرئيس في الاشارات
لا تقعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا تقعن عندك ان السعادة
لا تنال الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف
ولا تقعن عندك ان تفاريق الخطايا بالكلية لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك
السرمد ضرب من الجهل وانما تعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك
في اقل الاشخاص اناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد مصروفة
عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد وشنوسع رحمة الله انتهى كلامه اقول
هذا الكلام والذي قبله وان كان منافيا لظواهر بعض النصوص والروايات
الا ان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطي الجزم بان
اكثر الناس في الآخرة وجب ان يكون من اهل السلامة والنجاة ولاهل
المعرفة والكشف نمط آخر من التحقيق في هذا المقام سيجيء ذكره من ذي قبل
انشاء الله على ان البرهان اللمي قايم على ان خلق كل نوع طبيعي من افاضة
الله وترتيبه النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك
النوع او اكثرها الى كمالها الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم الا على سبيل
الندرة لا انفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان الذي كلامنا فيه
هو الكمال الاول والثاني لا الذي بعدهما من الكمالات وان يعلم
ان افراد الانسان بما هي اناس ليس مقتضى كمالهم الاول ولا الثاني
ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته وآياته واليوم الآخر فان هذا ليس
في جبلة اكثر الناس بل في طباع طائفة مخصوصة هم في الحقيقة نوع آخر
من الناس مخالف لما سواهم فان الانسان قد اشرنا الى انه من حيث

اصلام

المحدودم

نشاته

نشاته الاولى نوع واحد ومن حيث انه الفطرة الثانية من طينته سره وباطنه انواع
كثيرون لكل نوع منهم كمال يخصه وسعادة لاجله وشقاوة تقابلها كما سيجيء شرحه في بحث
المعاد قال الشيخ في الشفاء اعلم ان الشر الذي هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا
بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب
ذلك بل شرا بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد لكان على سبيل
ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن هو
فيه وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه هذا وليس هو شرا
بحسب كمال النوع بل بحسب اعتبار زايد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة
او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر
بحسب كمال لا صلاح في ان يعم وستوفه وانما يكون شرا اذا اقتضاه شخص
انسان او شخص نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه
قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق واستعد لذلك الاستعداد واما قبل
ذلك فليس مما ينبعث اليه الشيء في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات
الثانية التي تتلو الكمال الاول فاذا لم يكن ما كان عدما في امر ما مقتضى
كان في الطباع انتهت عبارته ومنها انه اذا كان ما يصدر عن الانسان
من المعاصي او يتصف به من الرذايل واقعا بقضاء الله داخلا في قدره
كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصي والآثام منه بالضرورة بشاء الانسان
او ابى واذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل ذكره الذي
منبع الجود والاحسان ان يعاقب بذلك اهل العصيان ويعذب الانسان
الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار فان

القسم شقا

بالحقيقة شقا

فاذا لم يكن كان عدما في امر مقتضى كان خير شقا

ذلك ينسب الى خلاف مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور والعدوان وذلك
محال على الواجب تعالى كيف وان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي والجواب على مقتضى قواعد الحكماء ان الله غني عن
العالمين ويرضى عن طاعة المحسنين ومعصية المسيئين وانما الوارد على النفس
بعد مفارقة الدنيا انما هو على تقصيرها وتلطيخ جوهرها بالكدورات المولمة والظلمات
المؤذية الموحشة لا ان عقابها المنتقم خارجي يعاقبها ويؤذيها وينتقم منها
في افعالها كما يتوهم النفوس العامية من مخاوفها من العقاب الحاصل في هذا
العالم بالاسباب الخارجة وليست الامور الاخروية كذلك فان العقوبات
هنالك من لوازم اعمال وافعال فيجيء نتايج هيئات ردية وملكات
سيئة فهي حالة لطيفة غير انها معها وقود جهنمها فاذا فارقت النفس البدن
متلطخة بالملكات المذمومة والهيئات المرذولة وزال الحجاب البدني وفيها
مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنة والنيرانات الكامنة اليوم
فشاهدتها بعين اليقين وقد احاطت بها سرادقها واحدقت بقلبها عقاربها
وحياتها وعانيت مرارات شهوات الدنيا وتاذيت بموذيات
اخلاقها وعاداتها وردت اليها مساوي افعالها ونتايج اعمالها كما قال
الصادق عليه وآله السلام انما هي اعمالكم ترد اليكم وقال رب شهوة ساعة
اورثت حزنا طويلا ويكون حال الانسان المتالم بهذا العقاب بسبب الهيئات
الردية كحال الانسان المهموم المغتم في الحمية اذا ردت اليه شدة قوة
وقوة شهوته وضعف معدته او جاعا وامراضا مولمة فيكون هذا التالم من
لوازم ما ساق القدر اليه من الشهوة المؤدية الى هذا التالم لا ان الطبيب

الذي

الذي امره بالاحتماء يتنقم منه ومنها وهو من ركيك الاعتراضات على الحكماء
انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح في الافعال كما ذهبت اليه المعتزلة ونفوا في افعال
الواجب تعالى الغرض بل قالوا بالايجاب فاذن خوضهم في هذه المسئلة من
قبيل الفضول قال السؤال بلم غير وارد مع القول بالايجاب في الافعال
او مع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها والجواب انا اولا فانهم ما نفوا الغاية
والغرض عن شيء من افعاله تعالى مطلقا بل انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله
الاول غرضا زايدا على ذاته تعالى واما ثانيا في الافعال والافعال المخصوصة
والمقيدة فاثبتوا لكل منها غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة بالبحث
عن غايات الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث
الامزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها واما ثالثا فلما علمت
غير مرة ان فعله تعالى بعين الارادة والرضا المنبعثين عن ذاته بذاته والايجاب
الحاصل منها غير الجبر الذي يكون في المبادي الطبيعية العديمة الشعور
والمبادي التسخيرية واما رابعا فهب ان الامر كما زعمه فلكم ان تبحث عن
كيفية ترتب الافعال عن مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم
المنافات وان تبحث عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيدله على
ان الصادر منه اولا وبالذات هو الخير وان الشر غير صادر منه بالذات
بل صدور الخيرات الكثيرة ادى الى شرور خرئية قليلة العدد بالاضافة
الى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر منه تعالى شرا اصلا كيف
وبما ذكروه يندفع شبهة عظيمة من المجوس القايلين بالشرك عظيم من
اثبات اثنينية القديم مستمدين بان فاعل الخير واحد من فاعل

الخير والشر من فاعل الشر وكفى شرفا وفضلا لهم في بحث يدفع به ما هي
بذر الشبهات كشبهة ابليس اللعين حين اعترض على الملائكة الذين هم
من افاضل عالم السموات كما ان الحكماء من افاضل طبقات المجردات
بان الله لم خلقني وقد علم اني مضل عباده عن الطريق ومغويهم عن الصراط
المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الالزام للمجادل الذي
لا يستعد لادراك المنهج البرهاني وقيل لا يسئل عما يفعل وهو احد الطرق الثلثة
المذكورة في كتاب الله احدها الحكمة البرهانية للكاملين المقربين والثاني
الموعظة الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليمين والثالث المجادلة لدفع شبه
الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين ومنها انه اذا جاز
عند الفلاسفة ان يصدر عن الواجب تعالى جوهر شريف لاجل امر خسيس
حيث فعل عالم العقل اولا ثم فعل بتوسطه عالم النفس وخلق من النفس الطبيعة
الجسمية وهكذا الى ان انتهى فعله في الغاية الى الهيولى التي هي اخس
الاشياء حسب ما هو مذهبهم في الترتيب فلم يجز عندهم ان يصدر عن الخير ما هو شر
بالذات والجواب ان هذا غلط لان اما من الاشياء بين الغاية الحقيقية
والامر الضروري واما من توهم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس
كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متاخرة بالذات عن الشيء ذي الغاية
ان يكون كل متاخر بالذات عن الشيء غاية له حتى يلزم ان يكون الهيولى
المشتركة اشرف من السماويات والسماويات اشرف من العقول
الفعالة والغاية بمعنى الذي لاجله الفعل ليست الغاية التي هي نهاية الفعل
فانه يصح ان يقال انتهت سلسلة الامور الدائمة الى الهيولى المشتركة

اولها

اولها ويصح ان يقال للافعال انتهاء ولا يصح بوجه اخر فان الجود الالهي لا غاية
ومتى قالت الحكماء انه تعالى ابدع الاشياء على الترتيب من العقل منتهية الى الهيولى
شبه ما وقع في الكلام الالهي يدبر الامر من السماء الى الارض فليس المراد
ان الهيولى وما يجري مجراها غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهموه لم
يرجع الوجود منعطفا من هذا المنزل الادنى والارض السفلى الى غاية الشرف
الاقصى على عكس الترتيب الاول كما قال تعالى ثم يرجع اليه وقوله كما بدانا اول
خلق نعيده وعدا علينا ان كنا فاعلين واكثر من يطول حديث الخير والشر
ويستشكل الامر من يظن ان الامور العظيمة الالهية من الافلاك وما فيها
انما خلقت لاجل الانسان وان الافعال الالهية منشأها ارادة قصدت
بها الاشياء واغراض على نحو ارادتنا واغراضنا في الافعال الصادرة عنا
بالاختيار ولو تامل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تامل
لدرى ان الامر لو كان كما توهمه ولم يكن هناك احكام مضبوطة وعلوم حقة
الهية وضوابط ضرورية ازلا وابدا ما كان احوال اولياء الله في الدنيا على هذا
الوجه من المحن الشديدة والتسلط الاعادي والظلمة واهل الجور عليهم وما
كان احوال اعداء الله من الفراعنة والدجاجلة على ما وقع من تمكين اديانهم
الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبيثة وسيرهم ونهبهم وظلمهم وعدوانهم
وبغيهم لان الارادة اذا كانت متجددة جزافية فما المانع من وقوع الامر
على نحو ما يلائم شهوة كل احد فان كل ما يجعلونه مانعا عن وقوع الفعل على
ما يوافق مطالبهم ومآربهم سيما اذا عدوا انفسهم من احباء الله والصالحين
لا يمنع من عباده فيقال لم لا يجمع من له هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع

وحصول الملط ولم لم يجمع بين السلامة عن الافة وحصول المثوبة بل يقال لم لم يرفع
الكفر والجور من العالم حتى يملأ الارض ازلا وابدا قسطا وعدلا بل يجعل الارض
غير الارض كما في الاخرة نقية نورانية صافية من ادناس الكثرة والفجرة
فان قالوا التقدير الازلي منع عن ذلك فيقال كون التقدير الازلي عنه
واجب او ممكن فان كان ممكن الطرفين واختار احدهما فلا بد من مرجح
زائد كما هو رأيكم وترجيح الخير العام كان اولى اذ لا مصلحة للكافر في كفره والشقي
في شقائه وان كان ذلك التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود الا كما
هو عليه فثبت اللزوم فان قالوا انه فعل ما شاء ولا يسئل عن لم فيقال
عدم السؤال بالمعنى الذي تصورتموه لانه يخرق اللسان اولا ان النظر
ههنا حرام اولا ان الحجة لا تنتهي اليه والاقسام كلها باطلة وان كان الامر كما
زعمتم بانه لا يسئل في المعقولات النظرية فكل ما يراد الحجة عليه حتى كون العالم مفتقرا
في تخصيص جهاته الى المرجح وفي صفات الباري تعالى نفيا واثباتا وغيرها فلخصم
ان يقول لا يسئل عن لم ومن الاشكالات القوية في هذا المقام ان الله
تعالى لما ثبت انه خير محض جواد كريم غني عن طاعة المطيعين ومعصية المجرمين
فما السبب في تعذيب الكفار يوم الاخرة في النار ابدا لا آبدين كما قال تعالى
اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وغير ذلك من النصوص الدالة على
خلودهم في العذاب وقد اشرنا الى ان البرهان ناهض في ان مقتضى
الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام وان كل واحدة من
طبائع الاشياء ما دام كونها على تلك الطبيعة يجب ان يكون غير معوقة عن
كماله الخاص الثاني دائما ولا ممنوعا عن وصوله الى ما خلق لاجله منعا

مستمر ابل لا

مستمر ابل لا بد وان يعود اليه عند زوال القاصر كما قال اشرف الخلق عليه وآله
السلام والكل ميسر لما خلق له اذ الفطر كما علمت لا يكون دائميا ولا اكثريا فكل
طبيعة لا تنعطل عن كماله ابدا فنقول لا نسلم بل الكفر او ما يجري مجراه قد اخرج الانسان
عن الفطرة الاولى وادخله في فطرة اخرى من نوع آخر ام لا وعلى اي التقديرين
يلزم ان لا يكون العذاب ابديا اما على تقدير الخروج فظاهر لانه صار نوعا
آخر بسبب تكرر افاعيله الشهوية او الغضبية فصارت الملكة النفسانية صورة
ذاته وجوهر طبعه فيكون تلك الافعال عند ذلك من كمالات ذاته
كالبهيمة كمالها في قضاء الشهوة والسبع كماله في الغلبة والتهجم فلم يكن الشيء
معذبا بما يلايم نفسه وطبعه بل مبتهجا به كما ترى من احوال اكثر الخلق واما على
تقدير البقاء على الفطرة التي كانوا عليها الا انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض
غير لازمة ولا دائمة فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى الفطرة الاصلية
فتنالهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من غير دافع ولا حجاب فاذن لا وجه للخلود
في العذاب والحجاب عنه ما سينكشف لك في موعد انشاء الله عند شرح احوال
النفوس بحسب اقسامها في الاخرة وسنذكر في بعض الفصول الآتية كلاما من
ذلك النمط ليتشعر منه عموم فضله وشمول رحمته لكافة خلقه في الاخرة والاولى

فصل في ان وقوع ما عده الجمهور شرورا في هذا العالم قد تعلقت به الارادة
الازلية صلاحا لحال الكائنات اذ لا شبهة لاحد من اهل التحقيق جسمانيين في شرحه
في ان نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات الممكنة واكملها وافضلها بحيث
لا يتصور فوقه نظام اخر وهذا ثابت محقق عند الكل والحكيم والمتكلم متفقان فيه
سواء في ذلك القائل بالقضاء الازلي او القائل بالاختيار التحقيقي والقصد

يقول م

الزايد فان الحق المختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه
لو امكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فتناهي
علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو
ينافض جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه
ونقل عنه الشيخ الكامل محي الدين العربي في الفتوحات المكية واستحسنه وهو
كلام برهاني فان الباري جل ذكره غير متناهي القوة تام الجود والفيض فكل ما لا يكون
له مادة ولا يحتاج الى استعداد خاص ولا ايضا له مرض ومانع فهو بحر امكانه
الذاتي فايض عنه تعالى على وجه الابداع ومجموع النظام له ماهية واحدة كلية وصورة
نوعية وحدانية بلا مادة وكل ما لا مادة له نوعه منحصر في شخصه فلا محالة ليس
ذاته مرهونة باستعداد محدود او زمان موقوت فلا محالة مبدع فلم يمكن افضل
من هذا النظام نوعا ولا شخصا فاذا كان الامر على هذا السبيل فاصول الممكنات
في هذا النظام افلاك دايرة وكواكب سايرة لاشواق عالية وعناصر مترتبة
على الترتيب وهي متاثرة لان الخلق منها مركوب اخرى من المخلوقات وهذا
لا يمكن الا بالاستحالات والانقلابات المنبعثة في مواد الكائنات من
الحركات الوضعية للسماويات ولا يمكن ان يكون الكاين موقوفا منبيا
على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب ان يكون
مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى فاذا كان مقتضى الاولى موافقا للطبع
كان مقتضى الثانية مخالفا له وايضا لا يمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحدة
اذا كان موافقا لطبيعة واحدة كان موافقا لطبايع ساير الاشياء نعم
يجب ان يراعى حال الافضل فالافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة

افادة

افادة الشمس على موضع من الارض ليحيلها بالتلطيف والتسخير الى طبيعة اخرى يتكون
منها نوع اشرف من الارض ليس موافقا لطبيعة الارض بما هي ارض لكن الرحمة
الالهية مقتضية له على ان الارض لو كانت ذا شعور لعلم ان خروجها عن هذا الكون
وان كان مكروها لها بحسب ما هي عليه الان لكن تحت هذه المكرهة والتقسر لطف
عظيم حيث ينقلب من هذه الصورة الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحيوة
والرحمة الالهية وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام الالهي ائتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طائعين فالاتيان اليه سبحانه كما في الموت ونحوه وان كان مكروها اولا
لتعلق الشيء بنشاته الخزنية لكنه اذا انقلب عنها الى نشاة اخرى يصير
المهروب عنه مطلوبا والمكروه مرغوبا فيه فاذن الموت والفساد ونحوهما من
الامور الضرورية اللازمة للنظام ولهذا وجب ان يكون مثل هذه الامور
المنسوبة الى الشر موجودة في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة ان لا يخلق هذا
الخلق الذي يلزمه شر على ان التعمق في اسرار الكائنات يعطي الحكم بان كله
خير ونظام وهذا الموت الذي يتوحش منه الناس اذا حقق امره يعلم انه
ليس معناه وغايته الا تحويل النفس من نشاة سافلة الى نشاة عالية وهو
يرجع الى احد الاستكمالات الطبيعية وكما ان كل استكمال يقع في الطبيعة
يلزمه حصول امر وزوال امر دونه فكما ان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية
يلزمه بطلان الصورة النطفية فكذلك استكمال الصورة الحيوانية الحسية
بصورة اخروية مثالية او عقلية يلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح
عن هذا الهيكل الطبيعي والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي
بيد ملك من ملائكة الله النازعة للارواح الناقلة اياها من نشاة الى نشاة

معنى الموت

ليست شانها بالذات نفس الاذانة والتحليل وافناء الرطوبات الى ان يقع
الموت والالم بل كن افاضها سبحانه ولم يسلطها على البدن ولا يرض سبحانه
بموت احد سيما الانسان الا لاجل حيوة اخرى ستانفه في عالم المعاد
وستعلم ان نفوس الحيوان بل النبات ايضا منتقلة الى ذلك العالم بل فعل تلك
الحرارة بالذات بتعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك مواده بالتسخين الى خارج
حار يناسب الخفة واللطافة لان تبدل مركب النفس ويتوى له مركبا ذلولا مرنحيا
مطيعا للمراكب غير جموح لعدم تركبه من الاضداد فيميل تارة الى جانب
واخرى الى جانب اخر فهذا التبديل في المراكب هي النفس للخروج والهجرة
الى الله من هذه الدار فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قالته الاطباء وغيرهم
من الطبيعيين ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مر ذكره فاذن
جميع اقسام الموت والفساد وانفساخ الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا
بالقسر او الاتفاق سببه ما ذكرناه فاذن لا شر ولا ضرر في ان يصير صورة
ادون غذاء للصورة الاشرف ولا ان يكون نوع انزل وانقص غذاء للنوع
الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء للمركبات وهي غذاء للنبات والحيوان
والجميع اغذية للانسان وبذلك يتم لها الشرف والفضل وله الاستعداد
والتهيؤ للركوب والسفر الى المحل الانور ولنرجع الى نمط اخر من الكلام في شرح
انواع من الخيرات والشرور النسبية المؤدية الى الخير الاعظم على محاذات
ما في بعض كتب السابقين **فصل** في بيان كمية انواع الخيرات والشرور والا
الاضافية اعلم ان الخير والشر يقالان على اربعة اوجه فمنها ما ينسب الى السماويات
من سعود الكواكب ونحوسها ومنها ما ينسب الى الامور الطبيعية من الاكوان والفساد

وما يلي

وما يلي الامزجة الحيوانية من الآلام والاوجاع ومنها ما ينسب الى ما في طباع
الاحياء العنصرية من التآلف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة والخصومة
على ما في جبلتها من التنازع والتغالب ومنها ما ينسب الى النفوس التي تحت
الاوامر والنواهي في احكام الناموس الالهي وما يلحقها من السعادة والشقاوة
الآجلتين والعاجلتين جميعا فقول الخيرات التي ينسب الى سعود الفلك فهي
بغاية من الحق الاول وارادة منه ملائكته واما الشرور التي ينسب الى
نحس الفلك فهي عارضة لا بالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس
وطلوعها على بعض البقاع تارة وتسخينها لها مرة وتغييبها عنها تارة اخرى كيما
يبرد تلك البقاع مدة ما نشو الحيوان والنبات وهي بغاية الحق الاول
وواجب حكمته لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام كما ذكر الله تعالى قل ارايتم
ان جعل الله لكم النهار سرمدا الى الآية واما الذي يعرض لبعض الحيوانات
او لبعض النبات من الحر المفرط او البرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع
وفي بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد
الاول واما الخيرات التي ينسب الى الامور الطبيعية من تكون الحيوان والنبات
والمعادن والاسباب المعينة لها على النشو المبلغ لها الى اتم حالاتها واكمل
غاياتها فهي كلها برضا الله وارادة من الباري القيوم وغاية منه واما الشرور
والتي هي الفساد والبلى التي يلحقها بعد الكون فهي عارض لا بالقصد الاول
بل حصولها بالعرض بالانجرار والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن
ان يبقى اشخاصها في الهيولى دائما في هذا العالم تلطفت الحكمة الالهية والعناية
الربانية الى بقائها بصورها ومبدع نوعيتها ورب طلسمها الى حفظ ديمومته

طبيعتها بتعاقب الافراد وتوارد الامثال على الاتصال وان كانت الاشياء من
في الذوبان والسيلان دايما وانما كان ذلك بواجب الحكمة والغاية لان في القوة
والغيب فضايل جمة وخيرات كثيرة بلا نهاية ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء
الى الفعل والظهور دفعة واحدة في وقت واحد لان الهيولى الجسمية لا تتسع
لقبولها فضايل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندرجة في عقله المدبر له و
ملكوته الفياض على عنيه الناطقة وافراده الاشيا بعد شيء على سبيل التدريج
وتمر الاوقات والدهور دايما فكيف فضايل جميع الانواع الطبيعية وحالاتها
وكيفياتها ولوازمها واثارها المفصلة المتفننة مثلا لو خلق الله تعالى بني آدم
كلهم من مضى منهم ومن هو موجود الان ومن يجيء من بعد الى يوم القيمة في وقت
واحد لم يكن تسعهم الارض برحبها فكيف حيواناتهم ونباتات غذائهم ومعتهم
وما يحتاجون اليه في ايام حيوتهم فمن اجل هذا خلقهم الله قرنا بعد قرن وامة
بعد امة لان الارض لا تسعهم والهيولى لا تحملهم دفعة واحدة فقد تبين بما
ذكرنا ان النقص من جهة الهيولى وقابليتها لا من الصانع فان القصور
في الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته او لقلة معرفته فقد يكون ايضا
من عدم الادوات وفتور الالات التي لا بد من وجودها للصانع في احكام
صنعه واتقان فعله اذ من عدم المكان او الزمان او الحركات وما شاكلها
كلها وقد يكون من قبل الهيولى مثل عسر قبول الحديد للفتل وتصييره حبلا طويلا
كما يفعل الحبال من القنب والصوف وغيرهما فليس العجز من الحداد بل لقصور
الحديد وعسر قبوله الفتل ومثل الهوا لا يقبل كتابة الكاتب فيه لسيلان عنصره
ومثل الفلك لا يمكن ان يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا لعجز فيه ومثل

القنب كوتم وشكر مرغ زنكاه

الرجل

الرجل الحكيم لا يمكن ان يعلم الطفل لعجز في الطفل لا في الحكيم وكذا عدم اهتداء
بعض الاشقياء الامم بدعوة نبيهم اياهم وانذاره اياهم كما في قوله تعالى انك
لا تهدي من احببت ليس لقصور الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ولا لعجزهم عن
الهداية والانذار بل لعسر قبول النفس الخبيثة ما تعرضها الى الله وملكوته الاعلى
على فعلى هذا يوخذ القياس في العجز من الهيولى وعسر قبولها للصور لا العجز
في الصانع الحكيم والمدبر العليم والسبب الاخر في ذلك ان هذه الكائنات لما
كانت تبتدي كونها من النقص الوجود واضعف الحكيم والمدبر العليم والسبب
الاخر في ذلك ان هذه الكائنات لما كانت تبتدي كونها من النقص الوجود
واضعف القوة مترقيا شيئا فشيئا الى اتم الحالات واكمل الغايات بالاسباب
معينة لها على النشو والنمو مبلغة بها الى اكمل غاياتها بغاياتها من الباري جل شانه
سماوية سميت تلك الاسباب خيرات وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك
سمي شرا وهي عارضة لا بالقصد الاول فانه وان كان بالقياس الى هذا
الشيء الذي عاقه عن الوصول الى كماله وغايته لكنه بالقياس الى الاخر شيء
يكون من الاسباب المعينة له على البلوغ الى كماله وتمامه خيرا ولاجل هذا خلق
اولا بالذات لا لاجل ذاك فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض ولما
تحققت ما ذكرناه من ان عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى او عدم المكان
او الزمان او الحركات او ما شاكلها علمت فساد ظن كثير من العوام واهل
الكلام الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يتصورونه فينسبون
العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم وذلك لانهم ربما ينوهمون ذلك
على الله تعالى فيقولون انه تعالى لا يقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل

قوامهم انه لا يقدر ان يخرج ابليس عن مملكته ولا يتفطنون مع قطع النظر عن المصالح
التي روعيت في خلقه ان العجز في عدم الاخراج انما هو من عدم المملكة التي غير
مملكة الله تعالى حتى يتصور اخراجه اليها وليس من عدم القدرة من الخالق
ويقولون انه لا يقدر ان يدخل السموات في خرق ابرة ولا يعتبرون ان العجز
من الابرة وخرقها ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين النقيضين ولا يدرون
ان العجز منهما فاذا سئلوا عن معنى قوله تعالى والله على كل شيء قدير قالوا هذه
الاية مخصصة خلاف ما قال الله تعالى لانه ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ
الكل ولم يعلموا ان هذه الممتنعات التي يتصورونها ليست بشيء خارجة عن
اوهامهم وتصوراتهم بل الذهن يتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات
ويحكم عليها باحكام غير ثبتية بل على سبيل الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية
الغير المحصورة الثبتية على ما هو مفصل في بعض مواضع هذا الكتاب واما الخيرات التي
توجد في نفس الحيوانات العنصرية من المحبة واللذة والالفة والاكل والشرب
والوقاع فلا شك انها مستودعة في جبلتها مغروسة في فطرتها لغاية الله تعالى
ورضاه بالذات وبالقصد الاول واما ما يلحقها من التنافر والوحشة و
البغضة والجوع والالم والعطش والجرح والامراض والاوجاع والموت
وامثالها فهي واردة عليها على سبيل الضرورة والانجرار والتبعية واقعة
بقدر الله تعالى بالعرض وبالقصد الثاني فانه لما جعل الباري بمقتضى مصلحته
وحكمته في جبلة الحيوانات الجوع والعطش واللذة من الملايم والاذى من
المنافر صارت هي اسبابا لانتهائها ودواعي عطب ابدانها وهلاك
هياكلها وشقاوة نفوسها على الضرورة والاستتباع اما قصد الباري

الحكيم

الحكيم في ايجاده وصنعه ذلك فهو لاجل بقائها وصلاحها فانه تعالى جعل لها الجوع
والعطش لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليخلف على ابدانها من الكيموس بدلا مما
يتحلل منها ساعة فساعة اذ كانت اجسامها دائما في الذوبان والسيلان واما
الشهوات فلكيما يدعو بها الى المأكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها
وما يحتاج اليه طباعها واما اللذة فلكيما تأكل بقدر الحاجة ولا تزيد ولا
تنقص واما الالام والاوجاع عند الآفات العارضة لاجسادها فلكيما تحرس
نفوسها على حفظ اجسادها من الآفات لها الى اجل معلوم واما كون بعض الحيوانات
مأكلة لبعض فلئلا يضيع شيء مما خلق بغير نفع واعلم يا حبيبي انه قد
تحيرت العقول في كون بعض الحيوانات آكلة لبعض وفيما جعل الله تعالى ذلك
في طباعها وهيأ لها الآلات والادوات التي تتمكن بها على ذلك كالانياب
والمخالب والاظافير الحداد التي بها يقدر على القبض والضبط والخرق
والنهش والاكل والشهوة واللذة والجوع وما شاكل ذلك مما يلحق
المأكولات منها من الالام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل فلما تفكروا
في ذلك ولم يسنح لهم العلة ولا الغاية والحكمة فاختلفت عند ذلك بهم الآراء
وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض
واكل بعضهم لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد فلهذا
قالوا ان للعالم فاعلين خيرا وشريرا ومنهم من نسب ذلك الى النجوم ومنهم
من قال ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب والمعاصي في الادوار
والسوابق وهؤلاء هم التناسخية ومنهم من قال بالعرض ومنهم من قال
ان هذا اصلح ومنهم من اقر على نفسه بالعجز قال لا ادري ما العلة في اكل

الحيوانات بعضها بعضا غير انه قال ان الباري تعالى لا يفعل الا لحكمة وكل هذه الاقاويل
قالوها في طلبهم العلة ووجه الحكمة وانما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان جزويا وبحثهم
عن علل الاشياء مخصوصا ويمتنع ان يعلم اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزوية
لان افعال الباري تعالى انما الغرض منها النفع الكلي والصلاح على العموم
وان كان يعرض من ذلك ضرر جزوي ومكاره مخصوصة احيانا والمثال احكامه
في الشريعة الحقة وحدوده فيها وذلك انه حكم بالقصاص في القتل وقال
ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وان كان موتا والمالس لقميص
منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصلاح كلي وان كان المال للسارق
وضرر له وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان
كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات من ذلك ضرر وكذلك ايضا
قد نيل لاتباع الانبياء والائمة صلوات الله عليهم شدايد والام في اظهار
الدين واقامة سنن الشريعة في اوايل الامر لكن لما كان حكمة الباري وغرضه
في اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للذين
يجيئون من بعدهم الى يوم القيمة ولا يحصى عددهم وعدد ما يلحق بهم من السعادات
والخيرات سهل في جنب ذلك ما نال النبي صلعم وائمته واولاده المعصومين
صلوات الله عليهم اجمعين من اذية المشركين وجهاد الاعداء الى لقيان وما
لاقوا من الحروب والعدوات وتعب الاسفار ثم ما نال المؤمن من قيام الليل
وصيام النهار واداء الفرايض وما فيها من الجهد على النفوس والتعب على الابدان
نزر قليل في جنب ما اعد الله لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله الاكبر
ولما كان الامر يؤول الى الصلاح الكلي كانت تلك الشدايد من جهته صغيرا

جزويا

الآفات

جزويا فعلى هذا المثال نقول في وجه الحكمة في اكل بعض الحيوانات بعضا ان قصد
الباري جل ثناؤه وغرضه في الم الحيوانات وما جبل عليه طباعها من الاوجاع
والالام التي يلحق نفوسها عند العارضة ليس عقوبة لها وعذابا كما ظن اهل
التناسخ بل حثا لنفوسها على حفظ اجسادها وصيانتها لها كلما من الافات
العارضة لها اذ كانت الاجساد لا تقدر على جر منفعة ودفع مضرة فلو لم
يكن ذلك لنهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها وسلمتها الى المهالك
قبل فناء اعمارها وتقارب آجالها والهلاك كلها دفعة واحدة في اسرع
مدة فلهذه العلة جعلت الآلام والاوجاع للحيوان دون النبات وجعل
فيها جبلة الدفع اما بالهرب والقتال واما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ
انفسها من الآلام العارضة الى وقت معلوم فاذا جاء اجلها فلا ينفعها
الهرب والقتال ولا التحرز بل لا بد من التسليم والانقياد وان كان نالها
بعض الآلام والاوجاع واذ قد ذكرنا هذه المقدمة فنقول الآن ان الباري
تعالى لما خلق اجناسا من الحيوانات الارضية وعلم بانه لا يدوم بقاؤها ابد
الآبدين جعل لكل منها عمرا طبيعيا اكثر ما يمكن ثم يجيئه الموت الطبيعي ان شاء
او ابى وقد علم الله تعالى بانه يموت كل يوم منها في البر والبحر والسهل والجبل
عدد لا يحصيه الا هو سبحانه فجعل لواجب حكمته جثث جيف موتاها غذاء
لاحيائها ومادة لبقائها لئلا يضيع شيء مما خلق بلا نفع وفايدة وكان هذا
منفعة للاحياء ولو لم يكن فيه ضرر على الموتى حكمة اخرى لو لم يكن الاحياء
تاكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث واجتمع منها على ممر الايام والدهور
حتى كان يمتلي بها وجه الارض وقعر البحار ويفسد الهواء من ريحها فيصير

تلك سببا للوباء وهلاكا للاحياء فاى حكمة اكثر من هذه او جعل الباري سبحانه
في اكل الحيوانات بعضها بعضا حتى منفعة الاحياء ودفع المضرة عنها كلها وان
كان ينال بعضها الآلام والاوجاع عند الذبح والقتل والقنص وليس بقصد
القاتل والقانص ادخال الالم والوجع عليها بل جلب المنفعة منها او دفع
المضرة بها واعلم ان الباري الحكيم جل ثناؤه لما ابدع الموجودات ورتب
المخلوقات قسمها قسمين احدهما ابداعي والآخر خلقي ورتب الجميع ونظمها كان
ترتيبه للكليات الابداعية بان جعل الاشرف علة لوجود الادون وسببا
لبقائه وتمامه وبلغا الى اقصى غاياته واكمل نهاياته وجعل حكم الجزويات الخلقية
بالعكس منها وذلك انه رتبها في الوجود من ادون حالاته الى اشرفها واكملها
وجعل الناقص منها علة للتمام وسببا لبقاء الكامل والادون خادما للاشرف
ومعينا له ومسخرا له وبيان ذلك ان النبات الجزوي لما كان ادون رتبة من
الحيوان الجزوي واخس حالة منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحيوان
ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية في ذلك خادمة للنفس الحيوانية
ومسخرة لها وهكذا ايضا لما كانت رتبة نفوس الحيوانات انقص وادون
من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم
والقياس لما كان في بعض الحيوانات ما هو اتم خلقة واكمل صورة
جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها وجعلت
اجسادها مادة وغذاء للاجساد التامة منها وسببا لبقائها لتبلغ الى
اتم غاياتها واكمل نهاياتها اذ كان هيولى الاشخاص دائما في السيلان
والذوبان فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة في اكل الحيوانات بعضها

بعضا

بعضا واما الحكمة الغائية فيه فهي ان الباري الحكيم جل ثناؤه لما خلق الاشياء الكونية
اما لمنفعة او لدفع مضرة عن الحيوانات لم يتركها سدى بلا نفع ولا فائدة فلو لم يجعل
جثث الحيوانات غذاء لهذه الاجساد لكانت تلك الجيف باطلة بلا فائدة ولا
عائدة وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلي كما ذكر قبل واما الآلام والاوجاع التي تعرض
عند الذبح والقتل والقنص فقد مر ان الحكيم عز شانه لم يجعل ذلك قصدا وعقوبة
لنفوسها على ذنوب سلفت منها كما ظنته التناسخية بل جاء لنفوسها على خطط
اجسادها من الآفات وعدم تهاونها بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل
معلوم فان قلت ما العلة في محبة الحيوانات الحيوة وكراهيتها للممات قلنا لعلل شتى
احديها ان الحيوة تشبه البقاء والممات الفناء والملائمات محبوب والمنافيات مكروه والبقاء م
في طباع الموجودات اذ كان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم والوجود
والعدم متقابلان والباري عز شانه لما كان علة الموجودات وهو باق ابدا
صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق اليه لانه صفة لعلتها والمتعجب
علته وصفاتها وتشتاق اليها وتتشبه بها فمن اجل هذا قالت الحكماء بان
الواجب بالذات جل جلاله هو المعشوق الاول المشتاق اليه سائر الملائكة
كما سنطلع على بيانه انشاء الله وثانيتها ما يلحقها من الآلام والاوجاع والفزع
والجزع عند مفارقة نفوسها الابدان وثالثتها ان نفوسها لا تدري بان
لها وجودا خلوا من الاجسام ولك ان تقول لم لا تلهم نفوسها بان لها وجودا خلوا
خلوا من الاجسام ولك ان تقول لم لا تلهم نفوسها بان لها وجودا خلوا
من الاجساد فنقول في الجواب لان هذه المعاني لا يصلح لهم معرفتها لانها
لو علمت بها لفارقت اجسادها قبل ان تتم وتكمل واذا فارقت اجسادها

قبل التمام والكمال لقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل في الوجود اذ كل
وجود له اثر خاص وليس من الحكمة القاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان مبدء الجميع
لم يخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو في شان ولو امسك طرفة
عين عن تدبير العالم والقائه وحفظه لتهافت السموات وانطمست الكواكب
وانطمست الاكوان وانعدمت النفوس والابدان واعلم ان النفوس التامة
الكاملة اذا فارقت الاجساد اما ان يكون مستغرقة في شهود جمال الازل
مستغنية باضواء كبرياء الاول متخرطة في سلك ملائكة الله المهيمين متحيرة في
عظمة جلال اول الاولين واما ان يكون مشغولة بتاييد النفوس الناقصة
المتحدة لتخليص تلك من حال النقص وتبلغ الى حال الكمال ويرتقي بها المؤيد
ايضا الى حالة هي اكمل واشرف حتى يصل الى الطائفة الاولى السابقين
المقربين وان الى ربك المنتهى والمثال لذلك في هذه الدنيا الاب الشفيق
والاستاد الرفيق في تعليم التلامذة والاولاد ويكملون الاباء والاستاد دون
ما في قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنائع والحكم الى الفعل و
الظهور اقتداء بالباري جلت عظمته وكبرياؤه وتشبها به في حكمته اذ هو العلة
والسبب في اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور
فكل نفس علومه اكثر وصنائعه احكم واعماله اجود وافاضته على غيرها اكثر فنسبتها
الى الله اقرب وتشبهها به اشد وهذه هي رتبة الملائكة الذين لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فيبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ولهذا
المعنى قالت الحكماء في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية
ومفاده ان من يكون علومه حقيقية وصنائعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه

جميلة

جميلة وارادته صحيحة وفيضه على غيره مفضلا يكون قربه الى الله وتشبهه به اكثر
لان الله سبحانه كذلك واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية
من جهة دخولها تحت الاوامر والنواهي الدينية والاحكام والافعال الناموسية
موصوفة بجميعها سواء عد من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة و
الزكوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المرضى وتشييع
الجنازات وزيارة القبور لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات او عد
من الشرور والمعاصي كالزنا والسرقة والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم
والجور والطغيان واشباهها من المعاصي امور وجودية والوجود لا ينفك
عن خيرية ما فكل منها كمال وخير للانسان لا بما هو انسان اي باعتبار
الجزء النطقي له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة وان الذم العقلي
او الشرعي لا يترتب عليها الا باعتبار تعينها ونسبتها الى الجوهر النطقي الذي
يكون كمالها في كسر قوتها الشهوية والغضبية وكسرها هيئة استعلائية عليها
ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية فان الفعال
النفس عن الادانى والاسافل من شقاوتها وبعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها
سببها الى ملكوته الاعلى فلو قطع النظر عما يؤدي اليه في هذه الافاعيل المذمومة
موهمة بحسب العقل والشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لا تقلب
الذم مدحا وحمدا بحسب الحقيقة وبحسب نسب اخر اكثر من تلك النسبة مثلا الشهوة
مذمومة والزنا مذموما عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة
ومرتبتها هي قوة جبلية سارية في وجود النفس ولا شك انها ظل صفة شوقية
من صفات الملائكة المقربين المهيمين كما ان الغضب في الانسان ظل لقاهرية

القوى العلوية فيكون لا محالة محمودة في ذاتها الا ترى ان العفة كيف ذمت في نفسها
وكذا الزنا في باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالي لو لم يقدر
الانسان عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التي هي الحب وباعتبار
تعينها في الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل و
موجبة للذة كمال محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار ان قطع النظر عن العارض المذكور
كان محمودا حسنا في نفسه وباعتبار سائر النسب فانعقد الذم حمدا في الجميع
ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته
لها فكونها مذمومة انما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حتى ادى فعلها الى
انقطاع النسب والارث والتربية للاولاد واختلال النظام لاجل التنازع
والتشاجر ووقوع الهرج والمرج والفتنة وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار التعين
الخلقي والنقائص الامكانية واوصاف الممكنات باعتبار امكانها وعدميتها
وقصورها في الموجودية والا فالوجود والوجوب واحكامهما من الفعلية والتمام
والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة كلها خير ومحمود ومؤثر فالامر حمد كله ليس
في الوجود ما هو مذموم حقيقة بل اعتبارا فقط ولنا خذ في توضيح هذا المقام
بالبرهان الاتم والبحث الاقوم **فصل** في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول
مخلوق على اجود ما يتصور في حقه وابلغ ما يمكن على وجه الاحكام فنقول قد تحقق
واتضح ان الوجود اكمل العالم جل ذكره بريء من الخلاء النقص ووجوده الذي
هو ذاته وحقيقته افضل الخلاء الوجود واتمها بل هو حقيقة الوجود ومهيته
وما سواه لمعة ورشح او ظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من كل جهة
وانه كل الوجود اذ كله الوجود ولاجل ذلك لا سبب له ولا اقدم من وجوده

واجب

وجود فلا

وجود فلا فاعل له ولا مادة ولا صورة ولا موضوع ولا غاية بل هو غاية الغايات و
مبدء المبادي وصورة الصور وحقيقة الحقائق ومذوتت الذوات وجوهر
الجواهر ومشيئ الاشياء وكل ما هو كذلك فما يصدر عنه وبفعله فانما يصدر
عن حاق ذاته وفيضا عن صميم هويته من غير داع زائد يدعوه او غرض يحمله على
الفعل ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كما لا لم يكن او كراهة او بهجة ولذة او
نفعا او طلبا لمحمدة او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع والخيرات الظنية
او الحقيقية لانه بريء من كل نقيصة غني عن العالمين فلذلك وجوده الذي
به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به فاعليته فالذات هناك في كونه
ذاتا وفي كونه مبدأ شيء واحد حقيقة واعتبار الا كغيره من الفاعلين
حيث ينقسم بشيئين باحدهما يتجوهر وبالاخر يفعل كالكاتب مثلا يتجوهر
بانه ناطق ويكتب بانه ذو ملكة كتابة وكالشمس في كونها مضيئة للارض
والنار في كونها محرقة لحطب فاعليتهما بغير ما يتحقق به ماهيتهما فيفتقران
الى صفة زائدة بل الى قابل يقبل تاثيرهما لا كالباري جل اسمه مبدع الاشياء
لا لنفسه لا من قابل لانه الذي يخلق القابل والمقبول والمادة والصورة
جميعا واذا كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من اصل حقيقته يجب ان
يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحيث لا افضل
منه الا الجاعل القيوم له واذ قد علمت ان ذاته تعالى علم بما سواه على احسن
الوجوه لكون الصور العلمية للاشياء هي عين ذاته تعالى فللاشياء قبل وجودها
الكوني صور علمية الهية لها وجود الهي قدوسي وكل وجود الهي بالضرورة
يكون في غاية الحسن والبهاء فاذا تحقق مثال تلك الصور في عالم الكون

وجب ان يكون ابهى واشرف ما يمكن في عالم الكون واذا رتبت الاشياء كان
ترتيبها احود الترتيب واشرف النظام فيبتدى من اشرفها وجودا كالعقول الفعالة
ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرجا الى
ان ينتهي الى انقص الموجودات وادونها فينقطع سلسلة الابداع في النزول عنده
ولا يتخطى الى ما دونه لعدم امكان ذلك فهو نهاية تدبير الامر المشار اليها بقوله تعالى
يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يفيض عنه ما لا مشاركة بين المواد الجسمية ووقوع
الحركات والاستحالات الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل
بحسب الاستعدادات واعداد الحركات فلا يزال يترقى الوجود في الصعود
الى قرب المعبود من الارذل الى الافضل حتى ينتهي الى الافضل الذي لا افضل
منه في هذه السلسلة الصعودية كما قال الله سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب
والعمل الصالح يرفعه فعنده يقف ترتيب الخير والجود وبه يتصل دائرة الوجود
فهذا احسن وجوه الصنع والايجاد حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ الى غاية ما اراد
به الصانع من الخير المترتب عليه ولا خير في صنعة صانع افضل من ان يكون
الغاية المؤدية اليها ولك الصنع هي ذات الباري جل ذكره فالعالم كله صار بهذا
الترتيب كشخص واحد اوله الحق وآخره الحق وصورته صورة الحق بل تمامه الحق
كدائرة واحدة اولها النقطة وآخرها النقطة بل كلها النقطة السيالة من ذاتها
في ذاتها الى ذاتها فسبحان ذاته الاعظم مما يضرب له الامثال ولا يبلغ الى
وصفه المقال **فصل** في بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعولاته افضل ما يمكن
واشرف ما يتصور على الوجه التفصيلي وفيه منهجان لي واني اما المنهج الذي
ففيه ثلثة مباحث المبحث الاول في بيان ان كل ما وقع في مراتب الوجود على افضل

الخاء

الخاء الوجود وذلك ان كل ما وقع في مرتبة من هذه السلسلة لا يتصور ما هو اشرف
من شخصه ولا من نوعه من الجهة التي بها يصدر من فاعله اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل
منها في شخصه لان تكثر الاشخاص لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والاتفاقات
التي يقع بها تحصل المميزات المكثرة من العوارض الغير اللازمة للنوع فان اختصاص
بعض الافراد بعارض للماهية مشخص له مميز عن غيره ان كان لاجل وقوعه تحت
تلك الماهية او لازم من لوازمها فالجميع متساوي الاستحقاق له فوقوع اختصاصه
بالبعض دون اخر ترجيح من غير مرجح وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من
خارج فلا بد من مادة قابلة للتاثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها
لاتحادها وذلك لم يتصور في عالم الابداع فحق كل نوع ان يختص في شخصه واما الثاني
فلما دلت عليه قاعدة الامكان الاشرف التي مر ذكر البرهان عليها من ان الفياض
المطلق والجواد الحق لا يقتضي الا احسن حيثما يمكن الاشرف بل يلزم من فيض
وجوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف فلا جرم ابدع جل شانه اولا
العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمة والانوار القاهرة اذ هي اشرف
ما في الامكان في الامكان في الواقع وبحسب طبيعتهم وافضل تلك الذوات
المقدسة وانورها واضوءها هو اقدمها واقربها من نور الانوار جلت آلاؤه
ثم سائرها وما سواه على الترتيب الى اواخر تلك الطبقة وهي ارباب الاصنام
ومثل الانواع الطبيعية التي اثبتها افلاطن والافلاطنيون ونحن قد احيينا
رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب وتقويمه وذببنا عنه بقمع الشبه
ودفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق واخر هذه العقول الزواهر هو
رب طلسم الارض وبه يقع كدبانوثية الارض على مصطلح حكماء الفرس في كل

ما وردت في هذا العالم من صور الانواع المركبة وعند انتهاء سلسلة العقول في
النزول
يبتدي سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك وهو الفلك المحيط بعالم السموات
ثم نفس اشرف الكواكب وبعده نفس كل كوكب كوكب فلك الى النفس ادون
الافلاك وهو السماء الدنيا وبعد طبقتها طبقة الصور الفلكية والنجومية على افضل
ما يمكن من وجود كل منها وافضل ترتيب يقع منها لان ترتيبها ظل ترتيب العقول
كما ان صورة كل منها مثال العقل الذي يحذائها على وجه لا يتغير بها فتور ولا
قصور ولا اعياء ولا تعوب واجرامها افضل الاجرام واشكالها افضل الاشكال
وحركاتها افضل الحركات اما الاول فلبساطتها وبساطة كيفيتها الملموسة
ومع بساطتها فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه الطف واصفى والذ فعلى تلك
الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات
المبهجة واما الثاني فلانها كرية الاشكال وقد بين في موضعه افضلية الشكل
الكري على ساير الاشكال واما الثالث فلان حركاتها عشقية شوقية وحركاتها
عشاق الهية وملئكة عقلية واخرى نفسية فتحريك الاولين تحريك غائي
وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك المعلم بل مهية
العلم للمتعلم وتحريك الثواني تحريك فاعلي من فاعل مباشر للفعل باشواق
متجددة كتحريك الشوق للمشتاق وتحريك الفكر للمفكر وتحريك العلم الحادث
للمتعلم وكل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك وبالجملة حركاتها افضل الحركات
لان حركاتها عبادة الهية ونسك عقلية يزحم الشوق الى الله والوجد ولكل
من هذه الاشخاص معشوق عقلي يخصه ومحرك خاص يحركه على سبيل الشوق
والتوجه الى ذلك الامام والاتمام به على ان الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين

رقاصون

رقاصون لاجل ما ينالون من روح وصال اول الاولين ففي كل لحظة يتجدد لهم بالحركة
شوق وطرب اخر يرد على ذواتهم وبسبب ذلك الوارد القدسي يقع لهم حركة اخرى
يؤدي بهم تلك الحركة الى نيل شوق اخر ولذة اخرى وهكذا الى ما شاء الله و
يترشح منهم من الفضايل والخيرات التي لهم ما يليق بهذا العالم من الاشعة
والاضواء المستقيمة والمنعكسة والمنعطفة فما يستمد بها الهيولى للصور
والكمالات التي تفاض عليها من المبدا الفعال في كل وقت وهكذا الى ان يرث الله
الارض ومن عليها المبحث الثاني في بيان ان الموجودات العايدة والكائنات
الواقعة في مراتب الصعود والتي في عالم التركيب في غاية الجودة وعلى افضل النظام
فنقول ان الامور الواقعة في هذا العالم لما كان نظامها متعلقا بحركات الافلاك
واوضاعها ونظام الافلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهي الذي
قد علمت انه في غاية التمام والكمال ولما بينا وتحقق مرارا ان هذه الموجودات
غير صادرة على سبيل النحت والاتفاق كما نسب الى ذي ديمقراطيس ولا على
طريقة الارادة الجزافية كما توهمه الاشاعرة ولا عن ارادة ناقصة وقصد نابع
كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذاتنا ولا بحسب طبيعة لا شعور لها بذاتها
فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية والطبايعية
بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالغاية مصدر لهذا النظام
الموجود فيكون في ممكن من الخير والفضيلة فعلى هذا يلزم ان لا يكون في
هذا العالم بالنظر الى الاسباب والعلل امر جزافي او اتفاقي بل كله ضروري
فطري بالقياس الى طباع الكل سواء كان طبيعيا كحب ذاته كحركة
الحجر الى اسفل او قسريا كحركته الى فوق او ارادياً كحركة الحيوان ووجه الارض

غاية ام

اذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد ويرتقي
سلسلة الاسباب الى مبدء واحد يتسبب عنه الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته و
عنايته فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علمه وسبابه المرتقية الى الواحد الحق
اذ المعلول يناسب علته بل فيض منها فالحركات المتفاوتة بحسب الظاهر متوافقة
منتظمة بالقياس الى جملة النظام ووجود الاصبع الزائد على جملة هذا الانسان
طبيعي في جملة العالم وكذا كل عمر فهو عمر طبيعي بالقياس الى الكل وان لم يكن
طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج
بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله وملكوته وتشاهد عالم الافلاك
وعجايب الترتيب فيها ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لترى عجايب القدرة فيه
وتعرف المبدء الاول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق الى الخلق فتعرف
نوره نور ما يليه من الملائكة العلامة ثم ما يليها من الملائكة الفعالة باذن الله
ثم ما تباشر تحريكها وتدويرها بالتسخير وما بيدها امرها بالتدبير مع لوازم حركاتها
وشواقها وهيئات عباداتها وانوار طاعاتها وقرباتها من افعال العناصر
بالبسائط وتركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من صور الكائنات ونفوس ابدانها
المستحيلات لرأيت جميع الاشياء حسنا شريفا عندك موافقا لرضاك
ولكنت عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان كما عرفته الآن بالبرهان وتملك
بالحقيقة من اهل الرضوان الفائز بروح الجنان هذا المبحث الثالث
في ان مجموع العالم من حيث المجموع على افضل نظام واكمل تمام لوغا
وشخصا مرتبة وحقيقة فنقول اولا ان مجموع العالم من حيث هو مجموع
شخص واحد له وحدة طبيعية وليست وعدته كوحدة اشياء متغايرة

اتفق

اتفق اتفاقا بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات او
العسكر من الافراد وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة
على الترتيب العلي والمعلولي وهي مترتبة بالاشرف الى الاخس فالاخس ومن
الاعلى فالاعلى الى الادنى فالادنى وكل جمعية يقع على هذا الوجه يكون الكل
فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام المعلول والاشرف تمام
الذي دونه في الشرف والشيء يكون مع تمامه هو اولى به ان يكون مع
نفسه فيكون واحدا بوحدته وبالجملة كون العالم شخصا واحدا برهاني عندنا
وقد صرح الحكيم ارسطاطاليس بان العالم حيوان واحد مطلب ما هو ولم
هو فيه واحد فمن علم انه ما هو علم انه لم هو فاذا كان كذلك ولا شبهة ان
العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالانسان الكبير هو الحق الاول جل
ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا الانسان الكبير و
اذا اتحد مطلبا لم هو وما هو فيه فيكون الحق تمام مقوما لمهيته ومقرر الذاته
وحقيقته فاذن لا يمكن ان يتصور حقيقة من الحقايق الامكانية فوق ما
يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت وتحقق ان العالم الكلي
افضل ما يمكن واشرف ما يتصور ولنفصل في بيان هذا فنقول اذا كان
العالم تمامه شخصا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدله سواء كان فوقه في
الفضيلة او مثله وذلك لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون
مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت مهية نوعية او غير مخالف
له وكل من الاحتمالين باطل فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما بينا
ان جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراض مخالفة لاعراضه

فالاشرف م

ممتنع الوجود اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب
وهيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفا لها في نوعها فذلك واضح لان كلا
منها صدر عن فاعله بجهة واحدة من الجهات الفاعلة اللازمة التي لقيقيتها
ذلك الفاعل بلا شركة من امر اخر كمادة او غيرها واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف
الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع لصور نوعية تصدر
من المبادي العقلية بجهاتها اللازمة اما مطلقا واما ما عانة من الصور السوابق
بلا مدخلية الامور العارضة لانها قبل الحركات والاستعدادات واما اعراض
تلك البسائط فلانها تابعة للجواهر متقومة بها مع اتفاق الموضوعات
والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت
هذا في البسائط فقس عليه المركبات وصورها النوعية لانها تابعة للمواد
وانحاء التركيبات والاستعدادات التي منشأها تلك الجواهر واعراضها اللازمة
كحركات الافلاك واوضاعها فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه
التي قد وجدت فلو فرض عالم اخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم في الماهية
غير مخالف له في امر مقوم ذاتي واما بطلان الشق الثاني فلوجوه منها ان كل
ما لا مادة له ولا حركة قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع وكل ما كان كذلك
لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص فحق نوعه ان يكون في
شخص لان الذي به يقع التميز ذاته او لازم ذاته فلا يتعدد ومنها ان
الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة اخرى ووحدة العلة
يوجب وحدة المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري جل ذكره المتشخص بنفس
حقيقته وكذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجدة القريبة فلا يمكن تعدده

ومنها

ومنها ان علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره ومنها
ما وقعت الاشارة اليه من ان العلة الغائية في وجود هي ذات المبدأ الاعلى
وعلة بدوه هي بعينها علة تمامه وكل ما غايته اجل الاشياء فهو اجل الممكنات
بحث وتحصيل ولعلك تقول اذا كان العالم بكله اعني الانسان الكبير شخصا
واحدا اشرف الممكنات لاجل ان علة بدوه وعلة تمامه شيء واحد هو الحق
تعالى فتقول وهذا الحكم جار في المعلول الاول فيكون مثله في الحقيقة فيلزم ان
يصدر من الواحد الحق امران في اول الابداع وهو محال وايضا يلزم وجود
اثنان من نوع واحد فيما فوق الكون وهذا ايضا يخالف الاصول الحكمية
فدفعه بانه ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد لما حققنا سابقا ان تمام
حقيقة الشيء انما هو بما يكون تميز له وفضله الاخير وهي صورته التي بها يقوم
سائر معانيه وقد علمت ان الشيء لصورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر
من الحق تعالى شيء واحد هو الانسان الكبير بشخصه لكن له اعتبار ان اعتبار
اجمال واعتبار تفصيل وقد مر ان لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل
الا نحو الادراك لا تفاوت في المدرك فاذا نظرت الى مجموع العالم بما
هو حقيقة واحدة حكمت بانه صدر عن الواحد الحق صدورا واحدا وجعلا بسيطا و
اذا نظرت الى معانيه المفصلة واحدا واحدا حكمت بان الصادر منه اولا هو اشرف
اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل هو كل الاشياء كما مر ذكره
ثم باقي الاجزاء واحدا فواحدا على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم
وهكذا الى ادنى الوجود واضعفه فاذن تبين وتحقق ان الانسان الكبير و
المجعول الاول شيء واحد بالذات والحقيقة فاذا قلت العقل الاول فكانك

قلت مجموع العالم واذا قلت مجموع العالم فكانك قلت العقل الاول بلا اختلاف
حيثية تقييدية ولا تعليلية الا مجرد الاجمال والتفصيل فان قلت كيف ابدع
الباري جل ذكره مجموع العالم بكليته مرة واحدة مع ان بعض اجزائه تدريجية
الوجود كالازمنة والحركات وبعضها دفعية الوجود وبعضها خارج عن القسمين
قلنا وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات
والتجددات والاجسام والجسمانيات كلها منطوية تحت تلك الوحدة على
ما يعرفه الراسخون في العلم والله اعلم واما المنهج الاتي فلما يشاهد من ارتباط
الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض وتوجه كل ناقص الى كماله وطلب
كل سافل للاتصال الى العالي توجها غريزيا وطلبا جبليا بحسب ما اودع الله
في ذاته ويرى عطوفة كل عال لما تحته وعنايته كل قوي بما دونه وتدبير كل نفس
وعقل لما تقع تحت تدبيره احكم تدبير واشد تصوير واحسن تقويم والطف
تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى غاية كماله وتمامه الممكن في حقه فالصورة
تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف بكل كيفية تناسبها وتفيدها التمكين
في خير تحصيلها اذا كانت فيها والتحريك على اسهل الوجوه واقصر الطرق
اليه ان كانت خارجة عنه والنفس تكمل طبيعة البدن بافاضة القوى والالات
عليها وافادة الاشكال والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحدة منها
وتبقية شخصها اقصى ما يمكن وتبليغها الى غاية نشوها بالتغذية والتنمية
وتبقية نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب
عليها هذه الافاعيل بحرارة غريزية شانها النضج للمادة والطبخ والهضم و
دفع الفضول الردية وامساك الاخلاط الدموية المحمودة التي يقع

بها الاغتذاء والاخلاط التي بها صلاح البدن من البلغم والصفراء والسوداء
وغير ذلك من صور الاعضاء واشكالها واقدارها ومواضعها اللائقة وترتيبها
على احسن الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل
ذلك باذن الله والهامه اياها كما قال والنفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها
وكذلك العقل يكمل النفس ويقومها ويهذبها ويطهرها عن الادناس المادية
والارجاس البدنية بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية
واخراجها من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور وتجريدها من الاغشية
البدنية وبعثها من القبور الداثرة والمضاجع البالية المندرسة الى عالم
القيمة والمثول بين يدي الله وشان الحق الاول مع العقل والنفس
والطبيعة وساير الاشياء في التقويم والايجاد والهداية والارشاد و
العناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله ولنا خذ في شرح
هذا المطلب على وجه البسط

فصل

في نبذ من آثار حكمته تعالى وعنايته
في خلق السموات والارض واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك
حقايق الامور السماوية والارضية على وجهها وعن الاحاطة بدقايق الصنعة
وعجايب الفطرة وآثار العناية والحكمة التي فيها بل الاكثرون عاجزون عن
ادراك حقيقة النفس التي هي ذات الشخص وتفاصيل احوالها وسريان
قواها في آلات البدن وحواسه واعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء و
اشكالها واوضاعها واخراجها ومنافع كل واحد واحد منها واحوالها
وافعالها وغاية كل فعل فان الذي تفطن به المشرحون ولاح لهم لقوة الفكر
شيء قليل بالنسبة الى ما ذهلوا عنها من الدقايق والعجائب والحكم في

صنع الباري فيها فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه على ما ينبغي متعذرة
فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والبرزخي ممكنة اذا كثره
لا يمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن ادراك حقائق الموجودات
الا انا مع هذا العجز الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة لا بد ان نتامل
ونتفكر في عجايب الخلقة وبدايع الفطرة امتثالا لقوله تعالى اولم يتفكروا وقوله
اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى
ان يكون قد اقترب اجلهم فبايّ حديث بعده يؤمنون ومثل قوله ان
في السموات والارض لآيات للمؤمنين وقوله افلم ينظروا الى السماء
فوقهم كيف بنيناها وما لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها رواسي
وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ولما وقع
منه تعالى من مدح المتفكرين فيها فقال الذين يتفكرون في خلق السموات
والارض الاية وذم المعرضين عن النظر والتامل كما قال تعالى وكاين من
اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال ويل لكل
افاك اثيم يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فبشره
بعذاب اليم فلا بد من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني وسبب
اوضاعه وحسن انتظامه ليستدل بها على عظمة المبدع وسعة رحمته وفخامة
جوده ولطف عنايته فنقول انظر ايها الذكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر
في آيات كتابه ان تبدع الاشياء لما كان غير متناهي القوة والقدرة
على افادة الخير والرحمة فلم يجز وقوف رحمته وفضله عند حد لا يتجاوزه
فينبغي بعد ذلك الامكان الغير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى

جميع مو

الفعل

الفعل ومن يكن الخفاء الى مجلى الظهور وذلك ممتنع جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي
من الاكوان مجتمعا لا متفرقا ودفعيا لا متدرجا لنهوض البراهين عليه فبالضرورة
لا يمكن ذلك الا بسبيل التعاقب والافتراق فلا جرم وجب ان يكون من صنع
الله وجود جوهر بواسطته يستقيم صدور المحدثات والمتجددات عنه تعالى المتقدس
عن التغير ولا بد ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية في الانفعال على
وجه الامداد من الغير كما ان الواجب جل ذكره ذو قوة غير متناهية في الفعل
على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد الاستعدادات
متوقفا على امر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير تجدده وحدوثه
الذاتيين منشأين لحدوث الحادثات وتغير المتغيرات وارتباط الحوادث
بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فافاد بفضل جوده
اجراما كريمة نورية متجددة الطبايع دايمة الحركات النفسانية والطبيعية
والوضعية لاغراض علوية نفسانية وغايات حكمية عقلية هي العلة لافاضات
فيضات الواردات وانوار صورية بها يقع استعدادات مادية غير
متناهية تلحق الى فاعل غير متناهي التاثير وقابل غير متناهي القبول ليوجب
ذلك افاضة الخيرات وفتح ابواب البركات على الدوام من غير انقطاع
ع كما في قوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا لم يكن الفاعل القيوم
مم على الغيب بضنين فحصل الفيض منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده
حتى ان النمل الصغار والصنبت والسوسمار مع حقارتها لو كانت
مستعدة لقبول نفس ناطقة وجب ان يفاض عليها وقد علمت ان
اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام انما هي النفوس الناطقة التي

لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوة الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابد
لاستلزامه لا تناهي الابعاد والاجرام ولا بد ونها لكونها متعلقة الذوات
بها حدوثا فيجب استعدادات الهيولى استعدادات غير متناهية في
في الادوار والاكوار يقبل فيض النفوس من العقل المفارق الى غير النهاية
ثم يرجع عنها ما كملت الى العالم العقلي والوطن الاصلي وما لم يكمل يلبث
في بعض طبقات البرازخ والمقابر المثالية ازمانا طويلة او قصيرة
او احقابا كثيرة او قليلة بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثرة
الجرايم وقلتها ثم انظر ايها المتامل الطالب لمعرفة الله وملكوته من
ملاحظة احوال العلويات واوضاعها لانتفاع السفليات من
انها لو كانت كلها نيرات لافسدت باحراق اضوائها مواد الكائنات
كلها ولو كانت عرية عن النور بالكلية لبقي ما دون الفلك في ظلمة
شديدة وليل مظلم طويل لا اوحش منه وكذا لو ثبتت انوارها او لا ثبت
وضعت دايرة واحدة لاثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك
ولو لم يكن لها حركة سريعة لغفلت ما يغفله السكون واللزوم ولو لم
يجعل الانوار الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة واخرى بطيئة
مختصة ولم يجعل دوايرها الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة السريعة
لما مالت الى النواحي شمالا وجنوبا فلم تنتشر منافعها على تقاع الارض ولو
لا ان حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركة
السريعة لما حصلت الفصول الاربعة الذي بها تقع الكون والفساد وتصلح
انزهة البقاع والبلاد والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي قل ارايتم

ان جعل الله

ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه
افلا تبصرون ثم قال قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيمة
من اله غير الله يأتيكم بضياء الاية ولما كان القمر نايبا للشمس خليفة لها في
النضج والتحليل اذا كان قوي النور جعل مجراه يخالف مجراها في الصيف
والشتاء شمالا وجنوبا فالشمس يكون في الشتاء جنوبية والقمر شماليا
لئلا ينعدم السببان وفي الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان ولما
كانت الشمس شمالية الحركة صيفا جنوبيتها شتاء جعل اوجها اعني البعد
البعاد عن الارض في الشمال وحضيضها وهو اقرب البعاد في الجنوب
ليجبر قرب الميل ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتنوير وينكسر
بعد الميل بقربها لئلا يضعف القوة المسخنة عن التاثير فانظر كيف جعل
للكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة يميل بها الى شمال
ل وجنوب على مدارات متفاوتة في العظم والصغر والسرعة والبطوء والبعد
والقرب من الارض بحسب اوجاتها وحضيضاتها ولاجل اختلاف احوالها
لمنفعة الكائنات وغرض النظام قال الله تعالى والشمس والقمر والنجوم
مسخرات بامره اي بما يقتضي حركاتها طالعة وغاربة وشمالية تارة
وجنوبية اخرى وكذلك اوجية مرة وحضيضية اخرى وغير ذلك
من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وكونها في بيوتها
التي لها ووبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وقعت
فيه من الثابتة والمنقلبة وذوات الجسدين وامثال ذلك مما هو مذكور
في كتب الاحكاميين على الاجمال ولا يحيط بتفاصيله الا الباري جل ذكره

وملائكته المقربين الذين هم الانوار العظيمة والاشعة الالهية ثم اما تاملت ايها الناظر
البصير في ملكوت السموات وما فيها من خلق ارواح الافلاك ونفوس الكواكب
وقوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للباري ودوامها في الحركات على الدوام
عشقا وشوقا الى بارئها ومبدعها ثم من عجايب الحكمة وغرايب اللطف والرحمة حين
ترتيب العناصر وجعل الارض في وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة للبعد عن افق
النور ولانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية لاحترقت لشدة تسخين الحركة
الدائمة ولانها على تقدير بقائها هناك ما كان يمكن ان يتكون عليها حيوان
ولا ينبت منها نبات وجعل النار مجاورة للفلك لمناسبة اللطافة والنورية
ولو جاورت غيرها من العناصر لتسخن بدوام حركته فصار نارا اذا انضم اليها
تسخين النار فاحترقت باقي العناصر وصار الكل نارا فانعدم الجميع ولما كانت
الغاية الازلية اقتضت وجود نفوس ناطقة وغير ناطقة احتاجت الى ابدان
الحيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذي بطبيعته يحفظ الصور
والاشكال وجب ان يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء لمجاورتها
الحيوان والنبات الغالب عليهما عنصرها ويجب ايضا لما ذكرنا من الحكمة ان يكون
الماء محيطا بالارض احاطة ناقصة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات الى استنشاق
الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبته في الحر والميعان وجعل الماء
متوسطا بين الهواء والارض لمناسبة الهواء في الميعان ومناسبة الارض
في البرد لئلا يبطل العدل ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام التي فوق الارض
وتحتها من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لوقفت اضواء الكواكب على
سطوحها او انعكست الى ما فوقها وما وصلت الى عالم الكون والفساد

فبقي

فبقي اهل هاوية الهيولى في ظلمة لا وحشة منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك
وباقي العناصر شفافة ولو كانت العناصر كلها قابلة للنور اشتد الحر فيها وقوي الى
حد يؤدي الى احراق ما في هذا العالم **فصل** في ذكر انموذج من آثار عنايته في
خلق المركبات الم تر يا عارف الى ربك كيف خلق للعنصريات حرارة
هي محللة ملطفة محركة وبرودة مسكنة عاقدة ورطوبة قابلة للتشكيل والتقسيم
ويبوسة حافظة لما افيد من التصوير والتقويم وكيف ركب المولد من امتزاج
كيفيات العناصر واعد لكل كمال مزاجا خاصا وافاض على كل مستعد ما يحتاجه
من الكمال ولم يقتصر له على هذا بل زاده من الافضال ما يهتدي به الى
التوافي من الكمالات والغايات وبذلك يقع الارتفاع في القوس الصعودي
الى الدرجات ولذلك قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فانظر لما كانت
اجساد النبات والحيوان لم يحصل الا بتغيرها قبول التحليل كيف ركب لها
قوة غاذية متصرفة للغذاء بالهضم والاحالة الى شبه جوهر المغتذي ولما لم يكن
حصول الحيوانات والنبات على كمالها المقداري اول مرة كيف اودع فيها قوة
نامية موجبة لزيادة اقطار المغتذي في الجوانب على نسبة مضبوطة تليق بها ثم
ابتهج يا عارف واذكر رحمة ربك وتزمزم في عشق جماله بالتسبيح والتهليل
بان القسمة لما اوجبت باقيات بالشخص وباقيات لا بالشخص كيف تمم
جود الواهب الحق نقصان الديمومة العددية باعطاء الديمومة النوعية فاودعها
في كل منهما قسطا من الوجود ونصيبا من الدوام وصار العالم الطبيعي منتظما
بضيق الثبات وسعة البقا فانظر في احوال ما لا يحصل غالبا من النبات
والحيوان الا بالتوالد كيف استبقى نوع ما وجب فناء شخصه بقوة مولدة موجدة

في اعضاء التوليد قاطعة لفضلة من مادة هي مبدء الشخص الاخر ثم انظر كيف
خلق لمن كانت افعاله بالاختيار لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء
ولذة الوقاع كالاجير الذي لا يفعل فعله الا بالاجرة فهذه الشهوة التي يكون
لقوى نفس الحيوان لصدور هذه الافاعيل التي يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع
من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجير والجعالة والرشوة للخدم والاعوان
كيلا يقع الذهول والاعراض عن ايقاع هذه الافاعيل ثم انظر كيف رتب
للغاذية خوادم من قوى اربع جاذبة تأخذها بما يتصرف فيه وماضمة محللة
للغذاء معدة اياه لتصرف الغاذية وماسكة لحفظها مدة لتصرف المتصرف
فيها بالاحالة والطبخ ودافعة لما لا يقبل المشابهة ثم انظر كيف رتب للحيوان
لكونه اشرف من النبات قوى اخر من مدركة ومحركة لان نفسه دراكة فعالة
في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد البدن الانساني لكونه مزاجه اشرف
الملكوت م كلمة روحانية اذا اطاعت امر ربها وكملت بالعلم والعمل صعدت الى العالم
وقربت من مبدائها بقطع علائق الناسوت ومشابهت الملأ الاعلى واهل عالم
الجبروت ولو تدبرت تدبرا شافيا في كيفية تدبير النفس للبدن وحصول
الالفة والعلاقة وشوق التصرف والتحريك وعشق المفارقة والم المفارقة
بينهما مع ان البدن كالثقل الكثيف والنفس كالنور اللطيف لقضيت العجب وقلت
كيف يتصور الازدواج بين النور والظلمة والائتلاف بين المجرد والمادي
قال م وبين العلوي الذي تعالى تعظيما لشانه ورفعناه مكانا عليا وقال ان
كتاب الابرار لفي عليين والسفلي المشار اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين
اذ بينهما من المخالفة والمنافرة في الماهية ما لا يخفى على صاحب البصيرة وجعل الخلق

بل كلهم

بل كلهم الا الندر منهم غافلون بل منكرون لهذا الارتباط والاتحاد بينهما حتى
اكثر المنتسبين الى العلم بتجرد النفس وظن جمهور القائلين بتجردها ان النسبة
الانسان لصورة اخرى نوعية منطبعة في البدن يحصل منهما حقيقة الانسان
واما المشار اليه بانا فهو المسمى بالنفس الناطقة ولها اضافة عارضة شوقية
بالقياس الى البدن لانه موضوع افاعيلها الجسمانية وهو لاء بمعزل عن عندنا
عن معرفة النفس ومقاماتها في الهبوط والصعود جسما فرزنا ساتقا من انها
هي الجوهر المغتذي النامي المتحرك الساكن الاكل الشارب اللامس الشام
الذائق فانظر في حكمة الصانع كيف كثف اللطيف لاجل لطف الكثيف بحسن
تدبير فخلق من زبدة العناصر البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة ومن
لطافته وزبدته خلق القلب الصنوبري ومن لطافة الدم الخالص ومن صفوته
الروح الجاري النابع في العضو الرئيس الذي هو في الصفاء والصفاء
كالفلك البعيد عن التضاد والاعتدال وتوسطه بين الاعتدال مع ماهيته
لكيفيات الاطراف يشبه السبع الشداد ولنوره وضيائه كالكواكب اللامعة
على الابصار ولاجل صفائه وصقالته صار مرآة تبلا لأفيها الصور الغيبية وتتجلى
فيها المثل المحسوسة التي هي واسطة بين العالمين فهو كانه موضوع للنفس متحد بها موضع م
عندما خرج جوهره من قوة النفسية الى الفعل كما ان النفس مادة للعقل ومتحد
به عندما خرج جوهر ذاته من القوة العقلية الى الفعل فذلك الجوهر مرآة يتجلى
فيها النفس والنفس مرآة يتجلى فيها العقل والانسان قد تطور في ذاته
بهذه الاطوار وتدلت عليه هذه النشآت من حد النطفة الى حد العقل
شيئا فشيئا على التدريج ففيه الملك والملكوت وهو جامع الكونين فصيه

شيئي كالفلك وهو مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة وشيء كالملك
وهو مرآة يدرك بها الحقائق الكلية الثابتة فانظر الى القدرة والحكمة ثم الى اللطف
والرحمة يتبارك سحاب الحضرة الربوبية وان اردت زيادة شرح وايضاح
فاستمع **فصل** في حكمته وعنايته في خلق الانسان الانسان مخلوق اول آيات صح
خلقه من احسن الاشياء وانفس المواد واضعف الاجساد لانه مكون من القوة
الهيولانية وهي كالاشيء ثم من التراب المظلم الطين اللازب ثم من النطفة
واشير في الكتاب الالهي الى المرتبة الاولى للانسان بقوله تعالى هل اتى على الانسان
حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله انا خلقنا
الانسان من نطفة امشاج تثنية لقوله هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة
وبعد هذه المنازل والمراتب يتكون له القوى النباتية والاعضاء الآلية
لها ثم يدخلها في باب الحيوانية لقوله فجعلناه سميعا بصيرا ثم يتدرج له الكون
الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها التي اولها قوة اللمس واخرها قوة
الوهم ثم ينشأ فيه خلق آخر كما قال تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله
احسن الخالقين فانظر ايها الناظر في علوم الآفاق والانفس الى النطفة
وهي مائية قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب
من بين الصلب والترائب وحفظها من التلاشي والافتراق ثم جعلها في قرار
مكين ثم جعلها وهي بيضاء علقة حمراء ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء
النطفة وهي متشابهة الى العظام والاعصاب والعروق والاوتار واللحوم
وغيرها من الاعضاء البسيطة ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة
الاعضاء المركبة من الرأس واليد والرجل وغيرها واشكالها باشكال مختلفة

مناسبة

مناسبة لافاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح وغيره ثم خلق هذا كله في جوف
الرحم في ظلمات ثلث ولو كشف الغطاء عنك وامتد البصر مكنك اليها لكنت
ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا ولا ترى الله فسبحان من مصور
فاعل للنقوش والتصاوير لا يرى من تصويره الا الصبغ ثم اذا بلغ في تدرجه
في الاستكمال الى جذب الغذاء وقبل النماء افاض عليها صورة نباتية لها
خوادم من قوى كثيرة يوكل عليها ملائكة تتمشى بهم ما يرجع الى الغذاء والنماء
فانظر كيف وكل الله الملائكة بك في انتظام امورك حتى في امر غذائك
فان اهل المكاشفة قدروا ابعاضا فلو رهم ان كل جزء من اعضاء بدنك لا تغذى
الا بان يوكل الله به سبعة من الملائكة هذا هو الاقل الى عشرة الى مائة الى الف
او يزيدون وذلك لان معنى التغذي ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد
تلف وذلك بعد ان يتغير تغيرات يصير دما في آخر الامر ثم لحما وعظما ثم ان
الغذاء جسم لا يتحرك بطبعه ولا يتغير بنفسه في اطوار الخلقة كما ان التراب لا يصير
طينا ثم منخولا ثم عجينا ثم خبزا مستديرا مطبوخا الا بصناعة صناع والصناع
عمي في الباطن اذا كانت غاية حكمته هم الملائكة كما ان الصناع في الظاهر هم
اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة وباطنة والناس غافلون عن نعمه
الباطنة والعارف يعلم انه لا بد من ملكة تسبقه احدهم جاذب للغذاء الى
الاعضاء والآخر ممسك له في جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته الى نفسه
فيخلع صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما والى تمس يدفع
الفضل الزائد والسادس يلصق بالكتف كسوة اللحم باللحم وما يكتسي كسوة العظم
بالعظم حتى لا يكون منفصلا والسابع يرعى المقادير والنسب في الالصاق

فان قلت فهلا فوضت هذه الافعال الى ملك واحد ولم احتجت الى سبعة املاك
والحنطة ايضا يحتاج الى طاحن ونخال ثانيا وصاب للماء اليه ثالثا دعاجن له رابعا
والى قاطع له كرات مدورة خامسا والى مرقق له رغفانا عريضة سادسا والى
من يطبعها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال الانس ظاهرا
قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة تخالف خلقة الانس لان وجودهم وجود
صوري بسيط من غير اختلاط تركيبي ولا تزاحم بين افعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم
ثم ذواتهم ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد واليه الاشارة بقوله تعالى
وما منا الا له مقام معلوم فلذلك ليس بينهم تنافس وتقابل ولا تزاحم وتضاد
في فعل او صفة بل منا لهم في تعيين مرتبة كل منهم وفعله مثال الحواس منا فان
البصر لا تزاحم السمع في فعله وهو ادراك الاصوات ولا الشم يزاحمها
في ادراك الروائح ولا هما يزاحمان الشم ولا الذوق ولا غير ذلك يزاحم
بعضها بعضا وليست هي كالاعضاء مثل اليد والرجل فان اصابع الرجل
قد يبطش بطشا ضعيفا ورأينا انسانا يكتب باصابع رجله واخر يمشي
بيديه وقد تضرب غيرك برأسك فيزاحم به اليد التي هي آلة الضرب ولا
كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج
جلي والعدول عن العدل سببه اختلاف صفات الانسان واختلاف
دواعيه فلم يكن وحدانية الفعل ولذلك يرى الانسان يعصي الله مرة
ويطيعه اخرى وذلك غير ممكن في طباع الملائكة لانهم مجبولون على الطاعة
لا مجال للمعصية في حقهم فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون والراكع منهم راكع ابدا والساجد منهم

ساجد ابدا والقايم منهم قايم ابدا وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهي ان الاحد
ان يقول اذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا على فعل واحد لا يمكنه التعدي
منه الى غيره فيكون ناقص الحيلة لقصوره عن فعل الخيرات الكثيرة والجواب ان ذات
كل ملك متصل بذات هو اشرف منه على وجه يقوم به ويحيي بروحه لكن لا على وجه
التركيب والتمزيج اللذين بين الاجسام وكل منهم وحدانية الذات وحدانية
الفعل وان صدر عنه انواع كثيرة من الافعال لان كثرتها على الترتيب الصدوري
على وجه يكون بعضها تحت بعض على نسق ونظام لا يتغير اصلا وقد علمت
ان الترتيب يجعل الكثير واحدا فيرتقي الافعال منهم الى فعل واحد فيشبه
منه الاثر وكذا الذوات يرجع كثرتها الى ذات واحدة يتحد بها الذوات وكل
ملك من الملائكة حي عليم بحيوة الملك الذي هو دونه وتحت امره وتسخيره
وعلمه لا كاعضائنا التي لا شعور لها بذاتها بما يصدر عنها وانما نسبة الملائكة
الى من هي تحت امره وطاعته كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العقلي
مناسبا مما نباه من ان كلا من الحواس وصورها الحاضرة عند النفس حية بحيوة
النفس ومع ذلك لكل حس منها شان الحس الاخر ولا اختلاط بينها ولا
تشويش لانها من الجنبة العالية والجهات الفاعلية لا القابلية كالاعضاء وما
في حكمها ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول قد امتاز الانسان بهذه الصورة
النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لافادة التغذية والتوليد من الاجساد المعدنية
فصار الكمل وجودا من الحجر والبلور والحديد والنحاس والذهب والفضة
وغيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاء
ينساق اليه ويماثل اصله فجف ويبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والمشي

شان غيره

اليه من الموضع الذي فيه الى موضع اخر فان الطلب انما يكون لشيئين معرفة وقدرة
وهما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الانسان في هذه الدرجة لكان ناقصا عاجزا في
خلقه وفعله فانظر كيف رفعه الله عن هذا المنزل لصورة اخرى امتاز بها عن النبات
والتفع وجوده من وجود الماديات الساكنات وقرب بخطوة اخرى الى رب
الارباب ومعدن الانوار عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آلة الاحساس وآلة
الحركة الاختيارية في طلب الغذاء وهما المشار اليهما في الكتاب فجعله سميعا بصيرا
انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس
الخمسة فاولها اللمس وهذا النقص درجات الحس فانها الشعور بما يلاصقه
الحيوان ويلاصقه لا بما يبعد منه فان الشعور بما يبعد منه يحتاج الى حاسة اقوى
واتم وهذا يعم الحيوانات كلها ولذا ساوه بعض الحيوانات القريب المنزلة من
النبات كالدود التي في الطين تقتصر على هذا ولا تقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق
فيك الا هذا الحس لكنت ناقصا كالدود فافتقرت الى حس اخر لادراك
البعيد فخلق لك الشم الا انك لا تدري به ان الرائحة من اي ناحية جاءت
لتطلب بها ذي الرائحة فتطوف كثيرا حتى تظفر به فانعم الله عليك بحاسة
البصر لكن لا تدرك بها ما يحتجب بجدار او حائل اخر وايضا لا تدرك بها الا
ما هو الموجود الحاضر واما الغائب فلا يمكنك معرفته الا بالكلام واعلام يدرك
بحس السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك ومنزلة تفهم
الكلام عن ساير الحيوان وكل ذلك مالغيتك لو لم يكن لك حس الذوق
اذ يصل اليك الغذاء فلا تدرك انه موافق او مخالف فتاكله وتهلك كالشجرة
ربما يصيب في اصلها ما هو سبب جفافها ولا ذوق لها فتجد به فتجتث ثم جمع ولكنت

لا يكفي

لا يكفي في الاستكمال ولا يتم به الحيوة الانسانية لو لم يكن لك ادراك باطني تبقى
اليه صور المحسوسات الخمس للتحفظ والتذكر والاتصال عليك الامر في معرفة الاشياء
المحسوسة لو لم يكن صورتها محفوظة عندك فانعم الله عليك بمشاعر اخرى باطنة
تحفظ بها صوره ما تحته وتذكرها متى شئت وتتصرف فيها وهذا كله يشاركك
فيه الحيوانات ولو لم يكن لك الا هذا لكنت ناقصا لعدم ادراك عواقب
الامور وغاياتها العقلية فميزك الله وفضلك على كثير من خلقه تفضيلا وشرفك
تشريفا بقوة اخرى هي قوة العقل تدرك مضرة الضار ومنفعة النافع في
المآل وتدرك الخيرات الحقيقية والشرور الاجلة فهذا انموذج في بيان ما انعم الله
عليك في باب الادراك واما بيان ما انعم الله عليك من القوى المحركة
التي هي طائفة اخرى من جنود الله وكيفية نظمها وترتيبها فيك فهو انه لو خلق
المشاعر والمدارك حتى تدرك بها الامور التي لا مدخل في استكمالك وحفظ
نفاوتك ما دمت في الدنيا من اسباب التغذية وغيرها حتى تدركها من بعد او
ولم يخلق لك ميل في الطبع وشهوة له وشوق اليه يستحثك على الحركة
ثم قدرة في آلات البدن تتحرك اليه لكان الادراك معطلا فاضطررت
ان يكون ميل الى ما يوافقك يسمى شهوة ونفرة عما ينافيك يسمى كراهة
فخلق فيك شهوة الغذاء للبقاء وشخصك وشهوة النكاح لبقاء
نوعك وكلاهما يكاد كالمتقاضي يلجئك الى تناول الغذاء وغيره ثم هذه الشهوة
لو لم تسكن اذا حصل مقدار الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت
واهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة عند الشبع ونحوه لتترك الفعل
كالاكل ونحوه لا كالزرع فانه لا يزال يجذب الماء اذا انصب في اسفله

حتى يفسد فيحتاج الى ادق يقدر غذاوه بقدر الحاجة ثم انك قد علمت ان لك
طبيعة بها تشارك النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها الكبد وقوة اخرى
تشارك الحيوان مبثثة في الاعضاء تشارك بها الحيوان كله ومنبعها القلب
وقوة اخرى نفسانية اختص منها تشارك بعض الحيوان منبعها الدماغ واخرى
اشرف مما سبق كله لا تشارك بها الحيوان بل الملائكة فقط فاعطاك
الله بحسب كل منها اخذ وترك للمنافع والمضار فاللذان بحسب القوة
الاولى يسمى بالجذب والدفع واللذان بحسب القوة الثانية يسمى بالميل
والنفرة واللذان بحسب القوة الثالثة تسمى بالشهوة والغضب واللذان
بحسب القوة الرابعة بالارادة والكراهة فخلق الله لها فيك مسخرتان
تحت اشارة العقل الموقف للعواقب كما خلق الشهوة والغضب مسخرتان
تحت ادراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا الضرر
وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز عنه او في طلبه ما لم يكن لك ارادة
بموجب المعرفة او كراهة وبهذه الارادة افردك الله عن البهائم
اكراما وتعظيما لبني آدم كما افردك عنها بمعرفة العواقب **فصل**
في عنايته تعالى في خلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان قال سبحانه
وخلق لكم ما في الارض جميعا فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك
فانظر الى آثار رحمته عليك بما هو خارج عنك واقرب الخارجيات
اليك ما تستقر عليه فانظر الى صورة الارض التي هي مقر جسدك
واتم بدنك الذي كان في بطنها اولا ثم تولد منها ثم يعود الى بطنها
تارة اخرى كما قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى

ثم انظر

ثم انظر الى مناظرها منها كونها فراشا ومهادا لتسكن اليها وتنام عليها ولتسلك
فيها كما قال تعالى وجعلنا الارض فراشا وقال والله جعل لكم الارض بساطا لتسلكوا منها
سبلا فما جاء بسبب من ضروريات الافتراش ان يكون سطحها مستويا بل سهل
الافتراش على سطح الكرة اذ اعظم وجوهها وتباعدت اطرافها ولكن لا يتم الافتراش
الا بالمشي عليها ما لم تكن ساكنة في حيزها الطبيعي وهو وسط الافلاك
واليه الاشارة بقوله تعالى الذي جعل لكم الارض قرارا لان الثقال بالطبع
تميل الى تحت كما ان الخفاف تميل بالطبع الى فوق الفوق من جميع الجوانب
ما يلي السماء والتحت ما يلي المركز ومنها ما به من الله علينا وهو ان لم يجعلها في غاية
الصلابة كالحديد والحجر لكي تنفصل عنها مادة الاغذية وتبقى حفر الآبار واحواض
الانهار ولا في غاية اللين والانغمار كالماء ليسهل النوم والمشي عليها وامكنت
الزراعة واتخاذ الابنية منها ومنها ان لم تخلق في نهاية اللطافة والتشفيف
ليستقر عليها الانوار ويتسخن منها فيمكن جوارها ومنها ان جعلها بارزة بعضها
من الماء مع ان طبعها الغوص فيه لمصلحة تعيشنا وتعيش ما نحتاج اليه من
الحيوانات البرية عليها وسبب انكشاف ما يبرز منها وهو قريب من الربع
ان جعلها الله بواسطة هبوب الرياح وجري الانهار وتموج البحار غير صحيحة الاستدارة
مستديرة بل جعلها والماء الذي يجاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه
الى المواضع الغائرة والمنخفضة منها بقي شيء منها مكشوفا وصار مجموع الارض
والماء بمنزلة كرة واحدة يدل على ذلك ظاهر الخافقين تقدم طلوع الكواكب
وغروبها للمشرقيين على طلوعها وغروبها للمغربيين وفيما بين الشمال والجنوب
ازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين

في الخطوب وتركب الاختلافين للسايرين على سموت يكون بين السمتين الى
غير ذلك من الاغراض المختصة بالاستدارة كاحوال الخوفات والكسوفات
واختلاف آفات ابتدائها وانتهائها في الاحد والاثنين وبالقياس الى موضع
اول الليل وبالقياس الى اخر بعده بساعة وبالقياس الى اخر بعدين
وبالقياس الى اخر غيره ربع الليل او ثلثه او نصفه او غير ذلك على نسبة معلومة
بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولا وعرضا وسنوي في ذلك راكب البر
وراكب البحر ومنها الاشياء المتولدة منها كالمعادن والنبات والحيوان ومنها
جذبها للماء من السماء لقوله وانزلنا من السماء ماء بقدر واسكناه في الارض ومنها
العيون والانهار العظام التي فيها لقوله والارض مددناها ومنها اصدارها بالنبات
وغيره والارض ذات الصدع ومنها حيوتها وموتها ليستدل بها الانسان
على موته ونشره تارة اخرى لقوله وآية لهم الارض الميتة احييناها وقوله فاحيينا
الارض بعد موتها وكذلك النشور وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض
بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير وقوله ومن آياته انك
ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ان الذي
احياها لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير ومنها توالد الحيوانات المختلفة وبث فيها
من كل دابة بعضها للاكل والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها ما للركوب
وبعضها للركوب والزينة والخيل والبغال لتركبوها وزينة وبعضها للحمل يحمل
اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤف رحيم وبعضها
للتجمل والراحة ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وبعضها
للنكاح والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وبعضها للملابس والبيت والاثاث

الحادي البقاع فابتداء خسوف معين بالقياس صح

بالغيه صح

وجعل

وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واوبارها
واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ومنها المثوبات المتنوعة واتمنا فيها من كل زوج
بهيج فاختلاف الوانها آية ورحمة واختلاف روائحها هداية ولطف فمنها قوت
البشر ومنها قوت البهائم كلوا وارعوا انعامكم متاعا لكم ولانعامكم ومنها الطعام
والادام ومنها الدواء ومنها الفواكه ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل
والاعناب ومن كل الثمرات ومنها الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان
وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود ومنها الاحجار المختلفة لونا وصفا
ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود فبعضها للزينة وبعضها
للانبية فانظر الى الحجر الذي يستخرج منه النار مع كثرته وانظر الى الياقوت الاحمر مع
عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بذلك الخطير ومنها ما اودع
فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل ان البشر استنبطوا الحيل
الدقيقة والصنايع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنبطوا الطير من اوج
الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فايدتها
يرجع الى التمتع وهذه الفايدة لا تحصل الا عند العزة والندرة والقدرة على
اتخاذها سبطل الحكمة فلذلك ضرب الله دونها بابا مسدودا ولهذا اشتهر
في الالسنة ان من طلب المال بالكيميا افلس ومنها ان لها طبع الكرم
والسماحة تاخذ حبة واحدة وتردّ سبعمائة كما ذكر في القران واختلفوا
طريق النقل في ان السماء افضل من الارض ام الارض من السماء فقال
بعضهم السماء افضل لانها معبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها لان اهلها
معصومون عن الخطاء والعصيان ولما اتى ابونا آدم تلك المعصية اهبط

من الجنة وقال تعالى لا يسكن في جواري من عصاني وقال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن
آياتها معرضون وقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وغير ذلك من الآيات الدالة على تعظيمها وتعظيم ما فيها وقال اعرفون الارض افضل لانه تعالى وصف تقاعا
بالبركة قال تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وقال سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله وقال
مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها والمراد بها الشام ووصف جملة الارض
بالبركة وباركت فيها وقدر فيها اقواتها فان قيل واي بركة في المفاوز والمهلكة قلنا
انها مساكن خلق لا يعلمهم الا الله فلهذه البركات قال وفي الارض ايات للموقنين
والتحقيق ان زينة السماء بالكواكب وزينة الكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة
الارض بالصور والنفوس الحيوانية وزينتها بالارواح الانسية المتخدمة
اياها وزينتهم بالمعارف الالهية التي شاركوبها الملائكة المقربين وظاهر السماء
اشرف من ظاهر الارض وباطنها بالعكس لان الغاية اشرف العلل كما مر من
منافع الارض انها كالصدفة والدرة المودعة فيها آدم واولاده ثم علم الله اضاف
حاجاتهم فقال يا آدم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام
قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الاية وانزل من السماء
ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم يا عبدي ان اعز الاشياء عندك الذهب
والفضة ولو اني خلقت الارض منهما هل كان يحصل منهما هذه المنافع ثم اني جعلت
هذه الاشياء لا حاجة لك في الدنيا مع انها مسجن لك فكيف الحال في الجنة
فصل في بدائع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية فاذا علمت
المعهود جاء من منافع الارض فارفع الآن راسك الى السماء وانظر وتفكر

في كيفية

في كيفية خلق السموات وفي كواكبها وفي دورانها على نسق وانتظام وفي طلوعها
وغروبها واختلاف شارقها ومغاربها ودوث شمسها وقمرها وسيرهما وجريانها
في الحركة على الدوام وسعيهما في عشق الله وطلب لقائه من غير فتور ولا تقصير ولا
تغير في المسير بل يجري جميعها في منازل مقدرة بحساب مضبوط وكتاب مرقوم
واجل معلوم كما قال والقمر قدرناه منازل لا يزيد على ذلك ولا ينقص الى ان يعود كالعرجون
القديم السحيل للكتاب فتدبر ايها العارف عدد كواكبها وكثرة دورانها واختلاف
الوانها ثم انظر كيفية اشكالها مع ان الوانها ليست من جنس هذه الالوان
المستحيلة الفاسدة واشكالها ارفع بمطامس هذه الاشكال وكذا طعومها وروائحها
بحيث اصوانها على وجه اعلى واشرف مما يلينا من هذه المحسوسات لكونها
نازلة الى الارض منها فهي هناك الطف واصفى وابسط ومن صورة على وجه
الارض الا ولها المثل الاعلى في السموات ومن كوكب الا وله حكم كثيرة في خلقه
وصورته ثم في مقداره وشكله ثم في وضعه ونسبته الى كوكب اخر وقربه وبعده
من وسط السماء وقس تلك الحكم التي فيها على الحكم التي رعيت في اعضاء بدنك
مع حقارته وامر السماء اعظم واجل من الانسان مما لا يحصى كما قال ءانتم اشد
خلقا ام السماء بناها بل من جملة ما في عالم الارض وقس التفاوت فيما بينهما
من عجائب الترتيب وحسن النظام وبدائع الفطرة على التفاوت فيما بينهما
في المقدار واللطافة اما تامل يا عارف في ملكوت السموات وملكها
وما فيها من الكواكب ودوام جريها واشراق نورها وطاعتها للباري في الحركات
عشقا وشوقا الى المبدع اما تسمع كلام الله في تعظيمها وتعظيم النجوم في كتابه فكم
من صورة ذكر فيها عظم امر السماء وجلالة قدرها وكم اقسم بها في القران كقوله

تعالى والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها وقوله والنجم اذا هوى وقوله ولا اقسم بمواقع النجوم وانه
لقسم لو تعلمون عظيم ثم اثنى على المتفكرين فيها الذين يتفكرون في خلق السموات
والارض وذم المعرضين عن التدبر فيها وهم عن اياتها غافلون وجعلها سقفا
محفوظا ورفع سمكها وخفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكة وموضع
القدس والطهارة واهلها اهل التسبيح والتقديس لا يدخل مسجدهم الحرام
ارجاس الكفر واوساخ الشرك من النفوس الخبيثة الشيطانية كما لا يدخل المشركون
الانجاس مساجد الارض كما قال انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام
فانظر الى ملكوت السماء ترى عجائب العز والجبروت وان شئت فتحرك في
الملك فعسى ان تنفتح لك ابواب السماء فتدخل الجنة وتعرج الى عالم النور من
هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في اقطارها الى ان تقوم بين يدي عرش
الرحمن فعند ذلك يرجى لك ان تبلغ رتبة الاقصى ولا يكون ذلك الا بعد
مجاوزتك عن مراتب العالم الادنى ثم الدلايل الدالة على شرف عالم السماء
اكثر من ان تحصى وكذا منافعها بالقياس الى الانسان فمنها ما اشار اليه سبحانه
من ان خلقها مشتمل على حكم بليغة وغايات صحيحة بقوله ربنا ما خلقت هذا باطلا
وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ذلك ظن الذين كفروا ومنها
ان زينتها بالمصابيح لقوله ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر
فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا ومنها ان سماءها سقفا محفوظا
وسبعا طباقا وسبعا شدادا ومنها ان جعلها مصعدا للاعمال وترقي الكلم
الكلمات الطيبات وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله مثل كلمة
طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقوله اليه يصعد

الكلم

الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومنها انها قبلة الدعاء ومحل الضياء والسناء ومنها انه
انزل الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الوانها احسن الالوان واشكالها
احسن الاشكال واصواتها احسن الاصوات ونغماتها الذ النغمات وجميع
كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها على الاماكن لارتفاعها عن الاضداد
وامنها من الفساد ومنافع للعباد ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات
البر والبحر وان قبض الشمس طلوعا فسهل معه التقلب لقضاء الاوطار في الاطراف
وغروبا يصلح معه الهدو والقرار في الاكناف لتحصيل الراحة وانبعاث
القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء وللهرب عن الاعداء كما
قال وجعل الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وقال وجعل الليل سكنا وايضا
لولا طلوع الشمس لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة وافضت الى
خمود الحرارة الغريزية وانكسارها ولولا الغروب لجمعت الاحشاء لتحرق كل
من عليها من حيوان فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم
يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فضاء النور والظلمة على تضادهما متظاهرين
هربين على ما فيه صلاح قطان الارض قيل وههنا نكتة كان الله يقول لو وقعت
الشمس في جانب من السماء جنوبي او شمالي فالغني قد يرفع بناءه
على كوة الفقير فلا يصل النور اليه لكني ادير الفلك واسيرها حتى يجد الفقير
نصيبه كما وجد الغني نصيبه واما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله
سببا لاقامة الفصول الاربعة كما مر ففي الشتاء تفور الحرارة في الشجر و
النبات فتتولد منه مواد الاغذية والثمار وتقوى ابدان الحيوانات بسبب
اختفاء الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تحرك الطباع وتظهر

المواد المتولدة في الشتاء وتنور الشجر ويورق وينزهر ويهيج الحيوان للسفاد
وفي الصيف يخدم الهواء فتنضج الثمار وتخلل فضول الابدان وتجفف وجه
الارض وتهيئها للعمارة والزراعة وفي الخريف يظهر البرد واليبس فيه
فيدرك الثمار وتستعد الابدان قليلا قليلا للشتاء واما القمر فهو تلو الشمس
وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب وتضبط المواقيت الشرعية للصلوة
والصيام والحج ومنه تحصل النماء والرواء وقد جعل الله في طلوعه وغيبته
وتشكلاته البدرية والهلالية مصلحة كثيرة لا يعلمها الا هو قال الجاحظ
اذا تاملت في هذا العالم الذي نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعد
فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط
والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف
فيه وضروب النبات مهيأة لمنافعه وصنوف الحيوان متصرفة في منافعه
واني اقول اذا تاملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدت
بيتا معمورا من بيوت اذن الله ان ترفع وتذكر فيها اسمه فيها اصناف
العابدين فمنهم سجود لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون ومسبحون
لا يسامون لا تاخذهم نوم العيون ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان
وليس من شرط الدار ان لا يكون ذي حيوة قال تعالى ان الدار الآخرة
لهي الحيوان وليس من شرط عمارة البيت المعمور ان يكون بالطين
والحجر والخشب قال تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الآخر واقام الصلوة
بل ولا يشترط ان يكون بيت العبادة جسمانيا فكل ما يقوم فيه العبادة والذكر
والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة فانظر الى صنع الباري جل ذكره كيف

بناء

بنى السماء وجعلها معبدا للملائكة المسبحين المهللين الذاكرين الله دائما من غير
تردد فيها من غير حبل او علاقة يتدلى بها والعجب ممن لا ينظر ولا يتامل في صنع بيت
تولى الله بنيانه بقدرته واتقن بعمارته وزينه باصناف الزينة وصوره بانواع
التصاوير ناسيا ذكر ربه بسبب نسيان نفسه وعدم حضور قلبه مشتغلا بطينه وفرجه
ليس له همة الا همة شهوته او حشمته والعجب فيه انه متى دخل بيت غني فيراه مزوقا
بالصبغ مموها بالذهب فلا ينقطع تعجبه ولا يزال يصف حسنه ويثني على من صنعه
وصوره وتراه غافلا عن بيت الله العظيم وعن ملائكته الذين هم سكان
سمواته فلا يلتفت اليه بقلبه ولا يعرف من السماء الا بقدر ما يعرف البهيمة ان فوقها
سطحا او بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته ولا يعرف من ملائكة السموات
ولا من تصاويرها العجيبة الا بقدر ما يعرف النملة من نقوش سقف البيت ونقوش
تصاويرهم في حيطانه فما هذه الغفلة العارضة وما هذا النوم الغالب على اكثر الناس
والسكر العظيم والجهل المفرط والشقوة المحيطة بهم فهلم ايها العارف نسبح ونقدس
لربنا فهلم يا اخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير ندعو قيم العالم وناظم الملك
والملكوت ورابط الناسوت باللاهوت وصاحب الكبرياء والجبروت
بقلب كئيب حاضر ولسان ذاكر وصدر منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع سائل
فيا دوريا عارف بروح شتيقة ونفس وكيته عاشقة لربها راجية اليه حتى
تنادي ربنا نداء خفيا وتتضرع اليه في ظلم الليالي وتدعوه دعاء المحبين المتباعدين
ونداء الى شعين وتتضرع اليه تضرع المشتاقين وخضوع المحتاجين المذللين
سبحانك لا اله الا انت خلقتنا من عذاب نار الفرقة والم الفطيعة يا محيي
الاموات ويا باعث الارواح من القبور الدارسات ويا معطي الخيرات ومنزل

البركات افض على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى ارواحنا سواطع حبراتك
يا من اذا تجلى لشيء خضع له يا من رشح من نوره على ذوات مظلمة وهياكل عاشقة
في ليال مدلهمة فنورها وصورها وشوقها الى جماله وساقها الى ظل لقائه يا من
قذف لشعلة شوقه على السموات فتحها ورفعها ودورها وكل من فيها بالتعشيق
وطوقها انسبوغا في كل سبعة الاف سنة حول البيت العتيق خلصنا منورت
عن ظلمات القبور ولا تعذب ارواحنا بعلائق اشباح عالم الزور ومعدن الغرور
وثبت اقدامنا على المنهج البالغ القويم والصراط الحق المستقيم انك انت
الجواد الكريم والبر الرحيم فهذا انموذج من دقائق عنايته الله ولطفه في المخلوقات
الظاهرة فانه لا مطمع لاحد في معرفة دقائق اسرار اللطف والرحمة في عالم
غيبه وملكوته الاعلى ولا في استقصاء بدائع الصنع والحكمة في الموجودات
التي تلينا في اعمار طويلة لان علوم العلماء نزر حقير بالقياس الى ما عرفه الانبياء
والاولياء عليهم السلام وما عرفوه قليل بالاضافة الى ما عرفه المقربون من الملائكة
الكرام والعليون من الانس عند قيامهم عند الله ثم جميع علوم الملائكة والجن والانس
اذا اضيف الى علم الله لم يستحق ان يسمى علما بل هو الى ان يسمى وهما وحيرة
وعجزا وقصورا اقرب من ان يسمى معرفة وحكمة اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء
كما هي عليه وقد سبق ان العلم بكل شيء بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالاشياء
الا مبدعها وموجدها فلا حكيم بالحقيقة الا الله وحده واطلاق الحكمة
والمعرفة على غيره ضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل بقوله تعالى وما
اوتيتم من العلم الا قليلا **فصل** في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله
سبحانه مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار كرامته اعلم ان الله سبحانه

قد قرر

قد قرر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا وكنزا
في ذاته عشقا وشوقا الى ذلك الكمال وحركة الى تتميم ذلك الكمال فالعشق المجرد
عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات ولغيرها
من اعيان الموجودات التي لا تخلو عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق
وشوق ارادي بحسبه او طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منها ثم حركة تناسب
ذلك الميل اما نفسانية او جسمانية والجسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية
او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة او وضعية كما في الافلاك او اينية كما
في العناصر والبرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ
ومقابله وهو العدم شر وكريه ومحبوب عينه وعلمت ان الوجود نوع واحد بسيط
في ذاته لا اختلاف فيه الا انه له حدود ودرجات وهي منشأ اختلاف ماهيات
الممكنات واجناسها وفصولها فالوجود في نفسه لا يتفاوت الا بالاكمل والانقص
والاشد والاضعف وغاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهي الشدة
في الكمال ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب من ذلك الكمال فائض
منه وله نقص بحسب حده في المعلولية فان حقيقة الوجود بما هي حقيقة لا تقتضي
النقص ولا التناهي والتحدد اذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود
غير متناهي القوة والقدرة فقد ثبت ان النقص والتناهي من لوازم المعلولية
اذ المعلول لا يمكن ان يساوي علته في رتبة الوجود والا لم يكن احدهما بالعلية
اولى من الاخر فاذن كل ما لم يكن معلولا لشيء كالواجب تعالى فلا نقص فيه اصلا لكونه
محض حقيقة الوجود والخير فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته وما يلزم لذاته
من الخيرات من حيث هي خيرات وكل ما كانت المعلولية فيه اكثر والوسائط بينه

وبين الحق المحض اكثر فهو انقص وكل ما هو اقرب منه تعالى فهو اكمل واتم فاذا ثبت
هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الالهية والعشق الالهي والعناية
الربانية ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب
لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكل ما هو مطلوب فانما يمكن حفظه وادامته بما
هو تمامه وكماله فالمعلول لا يدوم الا بعلته لكونها كماله وتمامه والحرارة لا تنحفظ
ولا تدوم الا بحرارة اقوى منها والنور لا يكمل الا بنور اقوى والعلم الناقص
الظني لا يتم حتى يصير يقينيا دائما لا يزول الا ببرهان عقلي فكل وجود ناقص لا
يصير كاملا الا بما هو اقوى منه وهو علته ومديم ذاته ومحقق هويته فالهيولى
لا تتم الا بصورتها والصورة لا تتم الا بصورة ما والحس لا يتم الا بالنفس والنفس
لا تتم الا بالعقل والعقل لا يبقى الا بواجب الوجود فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه
وينزع منه الى كماله ويتمسك به عند نيله فيكون كل شيء لا محالة عاشقا لكماله ومشتاقا
اليه عند فقده فالعشق حال للشيء دائما سواء في حال وجود كماله او في حال
وجوده فقد ذلك الكمال واما الاشتياق والميل فانما يحصلان للشيء حال فقدان
ذلك الكمال ولذلك كان العشق ساريا في جميع الموجودات والشوق غير
سار في الجميع بل يختص بما يتصور في حقه الفقد ونحن قد بينا مرارا ان الحيوة سارية
في جميع الموجودات لبرهان ان الوجود فيها لانا بينا ان الوجود حقيقة واحدة
هي عين العلم والقدرة والحيوة وكما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا
لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل وكل ما يعلم ويفعل باي وجه كان فله حيوة
فالكل اذن حي عند العرفاء الا ان الجمهور اذا اطلق الحيوان فهموا منه ما له
حس ظاهر وحركة ارادية من مكان الى مكان فاذا ثبت ان كل موجود

سواء

سواء كان بسيطا او مركبا فله حيوة وشعور فلا محالة له عشق وشوق فاذا نظرت
في الموجودات ودرجاتها في الوجود وتاملتها وجدتها اما كاملة من كل وجه
في نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه والكامل من كل وجه اما ان يكون
كماله بنفسه مع قطع النظر عن ما هو وراءه حتى يكون نفسه وكماله شيئا واحدا
من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار او يكون كماله بما وراءه فالاول
هو الواجب الوجود والثاني هو الذوات العقلية فهذا النمط من الموجود الكامل
بنفسه غير منفك عن العشق والعشق عين ذاته اما الواجب فهو عاشق لذاته فحسب
معشوق لذاته ولما سوى ذاته واما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتهم
الا من حيث كونها آثار الله تعالى فعشق ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للاول
كما ان نور وجودهم مستهلك تحت نور الاحدية فبالحقيقة هناك عشق
واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض والله من ورائهم محيط واما القسم
الثاني فهو اما مكتف بذاته ولعلة ذاته في خروجه من حد نقصه الى كماله
او ليس كذلك والاول هو النفوس الفلكية فهي واحدة للكمال من وجه فاقدة
له من وجه فلها العشق والشوق على الاتصال فلها لذة المواصلة والم المفارقة
ولما لم يكن لذتها تختص بوقت والمها بوقت آخر بل اما الم ممزوج بلذة
ولانه منبعث عن وجد العشق فيكون المالذيذ اولهذا اشتبهت الحكماء حال
تلك النفوس في اشواقها الى كمالاتها العقلية ومعاشيقها الروحانية
تشبيها بعيد الحال من به حكة وغدغة والثاني اما ان يكون ناقصا من كل
جهة او من جهة دون اخرى والثاني من الثاني اما ان يكون كماله في اصل
الطبيعة النوعية للجسم من غير فضيلة زائدة عليها فهو اخس الانواع الجسمانية

كالعناصر الاربعة المتضادة تنقص جوهرها او يكون كماله بامر زايد على مجرد الطبيعة
الجسمية فالقسم الاول لنقص جوهره او يكون كماله مما ينافي منها التركيب وعند
التركيب يزول تضادها ويقبل ضربا اخر من الحيوة يصدر بسببها حفظ البنية عن
استيلاء احد الاضداد عليها مدة يعتد بها فان وقع لصورتها الى فطرة عن فساد
الاضداد الاقتصار على هذا الكمال فهو الجماد وان كان لها مع ذلك طلب الكمال
الشخصي في النشو والدوام النوعي في التوليد فهو النبات ان اقتصرت
على هذا وان زاد عليه باحضار صورة غير مادية في ذاتها وادخالها منتزعة عن المواد
في الآتها ومشاعرها فهو الحيوان فان الحيوان يتقوى بالاحساس والتخيل كما يتقوى
النبات بالتغذي والنشو وظاهر ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة
طالبة للكمال الذي يتم به وجوده فالصورة الى فطرة للتركيب كما لها في الصير
ذات قوة يريد بها في مقدار شخصه بان يجذب الغذاء ويحيله الى جوهره المغتذي
ويلصقه باجزائه على نسبة لا يقبله ويزيد بها في اعداد نوعها بالتوليد واذا حصل
هذا الكمال تحسبه درجة من القرب الى المبدء المتعال الذي هو الغاية
في الفضيلة من كل وجه حاول كمالا اتم من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقي
من جميع الوجوه وهو كونه ذا صورة حاسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة
للاشياء بالملكة بادراك الاوليات ثم عاقلة لها بالفعل بادراك الثواني
النظريات ثم صايرة عقلا بسيطا فعالا للمعقولات ثم راجعة الى الله تعالى
راضية مرضية كل ذلك باشواق متتالية واذواق متلاحقة كل
عشق سابق علة للوصول الى معشوق لاحق ياكون غاية لذلك العشق الثاني
وهكذا الى ان يصل الى معشوق المعاشيق وغاية اللذات والرغبات

ومنتهى

ومنتهى الحركات والاول من الثاني وهو ما يكون ناقصا من كل جهة كالهيولى
الجسمانية فانها في ذاتها قوة كل شيء لا قوام لها الا بما تحلها من الصور فحقيقتها
عين الحاجة والافتقار بل عين التشوق الى كل صورة كمالية بالفعل والشيخ الرئيس
انكر في طبيعيات الشفا كونها مشتاقة الى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين
غاية الانكار ثم انه قد اعترف بذلك في رسالته التي صنفها في العشق وكيفية
سريانه في جميع الموجودات لكنه اقتصر في بيان كيفية عشقها بعدم عريها عن
جميع الصور وبكونها دائمة التلبس بشيء من الصور وكذا اقتصر في كيفية
عشق سائر البسائط العنصرية والمركبات المعدنية بميلها الطبيعي الى احيازها
وفي النباتات بما فيها من قوة التغذية وطلب الزيادة في الاقطار وقصد
التوليد من غير ان يثبت لها شعورا وحيوة وانت تعلم ان اثبات العشق
في شيء بدون الحيوة والشعور فيه كان مجرد تسمية ونحن قد بينا في السفر
الاول في مباحث العلة والمعلول عشق الهيولى الى الصورة بوجه قياسي
حكمي لا مزيد عليه وقد مر ايضا اثبات الحيوة والشعور في جميع الموجودات وهو
العمدة في هذا الباب ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه ولا لاحد ممن تاخر عنه
الى يومنا هذا الا اهل الكشف من الصوفية فانه لاح لهم بضرب من
الوجدان وتتبع انوار الكتاب والسنة ان جميع الاشياء حي ناطق ذاكر لله
مسبح ساجد له كما نطق به القران كما في قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولله يسجد ما في السموات وما في الارض ونحن بحمد الله
عرفنا ذلك بالبرهان والايمان جميعا وهذا امر قد اختص بنا بفضل الله وحسن
توفيقه فان الذي بلغ اليه نظر الشيخ وهو من اعظم الفلاسفة في هذه الدورة

الاسلامية في اثبات العشق في البسايط الغير الحية عنده ما ذكره في تلك الرسالة
بقوله ان البسايط الغير الحية ثلثة احدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة
التي لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها الثالث الاعراض والفرق بينها وبين
هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة للجوهر ولذلك استحقت الاولين من
الآلهين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها فرع الجواهر القائمة بذاتها بل ولها
جوهرا ومنها وجدا وجب وجود جوهر بالفعل ولاجل ذلك قيل ان الصورة جوهر
بنوع فعل واما الهيولى فهي معدودة مما يقبل الجوهرية بالقوة اذ لا يلزم بوجود
كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل انها جوهر بنوع قوة فقد
تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ولا يحل اطلاق هذه الحقيقة على العرض فاذا
تقرر هذا فنقول ان كل واحد من البسايط الغير الحية قرين عشق غريزي لا تنخلي عنه
البتة وهو سبب له في وجوده فاما الهيولى فله بموته نزاعها الى الصورة مقومة
وتنوعها بها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال
عنها بصورة اشتياقا عن ملازمة العدم المطلق اذ كل موجود فهو نافر بطبعه عن
العدم المطلق فالهيولى مقر للعدم فهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى العدم
الاضافي ولولاها للابسها العدم المطلق ولا حاجة بنا ههنا الى الخوض في
لمية ذلك فالهيولى كالمرأة الدميمة المشتقة عن استعلان قبحها فهما يكتسف
قناعها غطت دميتها بالكتم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا واما الصورة
فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين احدهما بالجد في ملازمتها موضوعها
ومنافاتها انسلاخها عنه والثاني بالجد في مواضعها الطبيعية متى حصلت

ولم يجز مواسنة الجوهرية الاجل انقطاع وجودها بفقد الذات اذ الجوهر الهيولاني هذا حاله ومع هذا لا يستنكر اعتداده في علم الجواهر

وبها وجب وجود جوهر في الرسالة

فيما في الرسالة

فيها

فيها وحركتها الشوقية اليها متى بانيتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات
من الاربعة ولا صورة ملازمة غير هذه الستة واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة
ذات الموضوع ايضا وذلك عند تلاحقها لاضدادها في الاستبدال بالموضوع فا
ذن ليس يعرى شيء من هذه البسايط من عشق غريزي لطباعه انتهى كلامه ولا يخفى
على احد من الاذكياء ان كلامه هذا في غاية الضعف والقصور فان ما ذكره
لا يفيد اثبات معنى العشق في هذه البسايط الا على ضرب من التشبيه اما ما ذكره
في عشق الهيولى فمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل وتبديل بعض الالفاظ الى لفظ يناسب
بهذه الدعوى كالنزاع والاشتياق والمبادرة على ان ما ذكره من مبادرة
الهيولى الى الاستبدال عن صورة بصورة اخرى غير صحيح اصلا اذ الهيولى جوهر
قابل لا فعل لها اصلا وليس من قبلها اقتضاء وطلب الا القبول والطاعة وقد
اشرنا سابقا على المنهج الذي سلكناه في اثبات سريان العشق في جميع الموجودات
الى ان الهيولى في ذاتها عبارة عن نفس قوة الشوق والعشق وقبولها لا
انها مشتاقة او عاشقة بالفعل الى شيء والا لكانت صورة بالفعل لا هيولى
واما ما ذكره في عشق الصورة من جدها في ملازمة الموضع الطبيعي متى حصلت
فيه وحركتها الشوقية اليه متى بانيته فليس في ذلك ايضا ما يدل على هذا المطلوب
بحسب البيان العلمي الا ايراد لفظ الجد والشوق وهو من قبيل المصادرة على
المطلوب فان مجرد القيام بالموضع لا يدل على العشق له وكذا السكون في
الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا
اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية شعورا بذاتها وبفعلها ولم يذكر الشيخ
في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت شيئا من الشعور فيها وعلى هذا القياس

في ملازمة الموضع وجدها

حال ما ذكره في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ولو
كان كل ملازمة شيء لشيء عشقا له اياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والاضافات
فاسقا عاشقا لموصوفاتها وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية واللازم
بديهي البطلان **وههنا تنبيه** يجب التنبيه عليها وهو ان الالهيين الذين ذهبوا
الى سريان العشق في جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شيء عشقا وشوقا الى
ما هو ذاته او كمال ذاته لا الى ما هو دونه منه والنقص الا على سبيل التبعية او
بالعرض لا بالذات فاذن ان الذي ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها
اعني المادة ليس بشيء بل الحق ان كل طبيعة او نفس او قوة من القوى اذا فعلت
شيئا فليس مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات
تلك الافاعيل بل معشوقها ومقصودها ما هو اجل واعلى رتبة من افاعيلها وموضوعاتها
حتى افاعيلها اعني نفس الغاية او نفس كونها على الوجه الاكمل فليس مقصود
الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال افراد
الطبيعة نفسها كمال المادة لا المادة كمال لها فانما تحصل الطبيعة المادة وتقويها
لان تبلغ بها الى كمال فوق كمالها وكذا النفس لا تدبر البدن ولا تنشئ الآلات
البدنية عشقا للبدن والآلات وانما تفعل ذلك عشقا لذاتها وشوقا الى
نيل كمالها وبالجملة من سلك مسلك العرفاء الالهيين في هذا المقام ينبغي له ان
يرتب عشق الموجودات على ترتيب ونظام يؤدي وينساق كل عشق نفس فاضل
الى عشق للعالي على الوجه الاتم الاكمل وهكذا الى ان ينتهي الى عشق واجب الوجود
حتى يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه وكذا لا بد ان يكون
كل عشق للعالي عشقا لفاضل لا على سبيل القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل والاستجرار

والشيخ فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة
وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلا جرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة وتمام الطبيعة
بالنفس المدبرة لها فلا جرم تعشقها وتمام النفس بالعقل فتعشقه وتمام العقل
بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه العقل ويتم به الكل بل هو الكل في وحدة وهو
متبايع بذاته لا بغيره اذ لا غير ولا ند ولا شريك له وهو العزيز القهار وهو القاهر
فوق عباده وانه من ورائهم محيط فينطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء
كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الاشياء وقد مر في مباحث العلم كيفية هذا
الانطواء على وجه لا يؤدي الى انثلام في وحدته الحقة فجميع الاجرام العلوية و
السفلية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كمالاتها العقلية
وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكمالاتها منطو تحت عشق العقول لمبدائها الاعلى
وعشق العقول لمبدائها الاعلى منطو تحت بهاء النور الاول والخير الاتم والجمال
الاعظم والجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل **فصل** في بيان طريق اخر
في سريان معنى العشق في كل الاشياء اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وجها
اخر لمتابعاتها في هذا المطلب فقالوا ان جميع الهويات والموجودات كما لم يكن
وجودها من ذواتها بل من عللها الفياضة فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك
العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لايجاد شيء من معلولاتها ولشيء من كمالاتها
لانها ولا انتفاعات للعالي بالنسبة الى السافل ولا بالنسبة الى السافل
ولا بالنسبة الى كماله فوجب في الحكمة الالهية والعناية الربانية وحسن التدبير
وجودة النظام ان يكون في كل موجود عشق ليكون ذلك العشق حافظا
لما حصل له من الكمالات اللائقة ومشتاقا الى تحصيلها عند فقدانها فيكون

ذلك سببا للنظام الكلي وحسن الترتيب في التدبير الجزئي وهذا العشق الموجود
في كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون لازما لها غير مفارق عنها
اذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت الى عشق آخر ليكون حافظا للعشق الاول
الذي فرض ان به يحفظ كمال وجودها عند وجوده ومسترد اليه عند عدمه وذلك
العشق ان لم يكن لازما فيحتاج الى عشق آخر وهلم جرا وان كان لازما فيصير احد
العشقين معطلا وذلك محال فعلم ان العشق سار في جميع الموجودات واجزائها
هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذي اشرنا اليه اجود واحكم واللمية فيه اتم
فانا قد اشرنا الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوت بالاتم والاتم
والانقص وان المعلول من مسنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول وقد ثبت ايضا
ان الوجود خير لذيذ فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلته
واذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علته ومفيض وجوده فاذن العلة المفيدة
وان لم يكن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة ايضا لمعلولها لعلو ذاتها عن ذات
المعلول لكنها لا محالة عاشقة لنفسها مريدة لذاتها وذاتها بعينها هي كمال
المعلول وتمامه والمعلول من لوازم هذه التمامية التي هي بعينها ذات العلة فلاجل
ذلك يحفظ كل معلول يعشق علته وينتظم كل سافل يعشق ما فوقه فلو لم يكن
بين العالي والسافل هذا النحو من الارتباط لم يحفظ الموجودات ولم يبق
النظام على هذا النحو من التمام بل يختل النظام ويتطرق الفساد والهرج
والمرج فثبت انه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته ولا ايضا
كفى للنظام عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علته حتى يكون
عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه عشقا لعلته المفيضة لذاته وايضا الشيء لا يجوز

ان يكون

ان يكون حافظا لنفسه كما لا يجوز ان يكون موجدا لنفسه والا لزم تقدمه على
نفسه اذ لا معنى للحفظ الا الاداءة والابقاء والشيء الممكن كما يفتقر في حدوثه
الى علة هي غيره كذلك يفتقر في بقائه الى علة هي غير ذاته فلا معنى لكون الشيء
حافظا لكماله بل الامر بالعكس اولى لان كمال كل شيء بما هو مقوم ذاته ومحصل
ماهيته ومنوع جنسه فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته
الذي هو عبارة عن انتساب وجوده اليها وارتباطه بها فهذا الانتساب
اعني الوجود الانتسابي يحفظ هوية المعلول ويتم بقاءه بتمديد وجوده ومكمل ذاته
وهذا معنى قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل وعلم مما قررنا ان العشق سار
في جميع الموجودات على ترتيب وجوداتها كما انه نشأ من كل وجود اقوى وجود
اضعف حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام فكذا نشأ من كل عشق اسفل
عشق اعلى حتى ينتهي الى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات
الائقة طالبة لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك
الكمال فالباري تقدست اسماؤه هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها
فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها وسبب
دوامها ولولا العشق والشوق لما امكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا
يكون متكون في عالم الكون والفساد **فصل** في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع
الموجودات وان كان شيئا واحدا في المآل وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الا ان
لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقا خاصا قريبا يتوسل بعشقه الى ذلك
المعشوق العام قد اوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب
الحق الاول توجها غريزيا على ترتيب ونظام فهي عاشقة للوصول اليه

ونيل ذاته على الترتيب من الادنى الى الاعلى ومن خسس الاحوال الى اشرفها وكما
ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للوجود الحق على الترتيب فكذلك الخير
المطلق والمعشوق الحق متجلي لعشاقه الا ان قبولها لتجليه ونيلها لنور جماله على التفاوت
وان غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بلا توسط كمرآة يتجلى فيها صورة الشخص
المطلوب بلا توسط مرآة اخرى هذا حال المعلول الاول والعقل الكلي واما ما نال
غيره من ذلك الجمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرائي
متعددة غير مرآة بصره لكن مع ذلك ما وقع التجلي الا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرائي
اذ المرآة عدمية لا صورة لها وليست الصورة الا الشخص فما وقع التجلي الا من الشخص
وان تعددت المرائي ~~[illegible]~~ الا ان تعدد المرائي وكثرة الوسائط
القابلة يؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثير القابل عن اشراق
نورها وهكذا حال الممكنات في قبولها لتجلي الحق الاول واستفادتها عن نور جمال
الله وشروق جلاله اذ ليس لغيره تأثير ولا لشيء عن غيره تأثير وما امره الا واحدة كلمح
فعله الا متشابه ولا تجليه الا تجلي واحد لكن قبول البعض لاثر تجليه اقوى من بعض
آخر لضرورة الترتيب بين الاشياء في القرب والبعد منه تعالى فالاقرب يستفيض نور
تجليه اقوى واتم مما يستفيض به الابعد قال الشيخ الرئيس في ثلاث الرسالة العشقية
ان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل انما
يفعل في قابل الانفعال عند توسط مثال واقع منه فيه وبان ذلك بالاستقراء
فقال فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها وهو
السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس
ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها الى آخر كلامه اقول وكان الشيخ لم يظفر بالبرهان

الذي

الذي اشرنا اليه في بيان هذا المطلب حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء ثم قال
ان العقل الفعال يقبل التجلي بغير توسط وهو بادراكه لذاته ولسائر المعقولات
فيه عن ذاته بالفعل والثبات وذلك ان الاشياء التي تتصور المعقولات بلا رؤية
حسية ولا استعانة بحس او تخيل انما تعقل الامور المتأخرة بالمتقدمة والمعلولات
بالعلل والرؤية بالشريفة ثم تناله النفوس الالهية بلا توسط ايضا عند النيل وان
كان بتوسط العقل الفعال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة
على التصور والامساك للمتصور والطمأنينة اليه ثم تناله القوة الحيوانية ثم
النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة مما تناله بشوقه ما ناله منه الى التشبه به بطاقته
فان الاجرام الطبيعية انما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبها به في غاياتها
وهي البقاء على بعض الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم تشبه
به في مبادي هذه الغاية وهي الحركة وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما
تفعل افاعيلها الخاصة بها تشبها به في غاياتها وهو ابقاء نوع او شخص او
اظهار قوة ومقدرة وما ضاهاها وان لم تتشبه به في مبدء هذه الغايات كالجماع
وكالتغذي وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية واعمالها
الخيرية تشبها به في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم تكن متشبهة به
في مبادي هذه الغايات كالتعلم ومكارم الاخلاق والنفوس الالهية انما تحرك تحريكاتها
~~[illegible]~~ وتفعل افاعيلها تشبها به ايضا في استيفاء الكون والفساد والحرث
والنسل والعلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات افاعيلها
دون مبادئها لان مبادئها انما هي احوال استعدادية قوية والخير المطلق
منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات فعلية والعلة

الاولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق فجاز ان يتشبه به في الكمالات الفائضة
وامتنع ان يتشبه به في الاستعدادات المبدايية انتهى كلامه تذكرة ان الحكمة الالهية والقوة
الربانية قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض ربطا حكميا ونظمها نظما
عقليا تاما تاما كما اوضحنا سبيله من ان الموجودات لما كان بعضها علاة وبعضها
معلولات ومنها اولا ومنها ثوانى فاتركت في جبلة المعلولات نزوع نحو علاتها
واشتياق اليها وجعلت في جبلة علاتها رأفة وعطوفة على معلولاتها كما يوجد ذلك
في الآباء والامهات على الاولاد ومن الكبار على الصغار ومن الاقوياء على الضعفاء
وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة الاقوياء والسر في ذلك ما اشرنا
اليه من ان الجنس يحن على الجنس وان المعلول كانه جزء من علته وان العلة كانها تمام
لمعلولها وهكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه فالفقير يتشبث بالغنى ويشتاق اليه
والغنى يرحمه ويجود من فضله عليه واعلم ان العشق اقسام والمحبة متشعبة والمحبوبات
كثيرة لا تحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية
للنكاح والسفاد لما فيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع ومنها محبة الرؤساء
للرياسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظتهم عليها كانها شئ
مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم والحكمة فيها طلب الاستعلاء للنفس
على قواها التي تحت تسخيرها فان الافعال الاختيارية بمنزلة تقليد الافعال الطبيعية
والفاعل بالصناعة يحتذي في صنعته للفاعل بالغريزة ولهذا قيل الصنعة
تشبه بالطبيعة فلو لم يكن محبة العلو والرفعة مركوزة في جبلة النفوس لما احب اكثر
الناس كونه رئيسا مطاعا في قومه ولما كان شديد الحرص في ذلك ومنها محبة
التجار والمتولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود

والامتعة

والامتعة واختزانها كانه شئ مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من الصلاح
لغيرهم ومن باقي بعدهم ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها
في الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها وكشف اسرارها وتعليمها للمتعلمين
واظهارها على المستعدين كانه شئ مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من احياء
النفوس وبعثها من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ويوم
النسيان ومنها محبة الصناع في اظهار صنايعهم وحرصهم على تتميمها وشوقهم
الى تحسينها وتزيينها كانه شئ غريزي لهم لما فيها من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم
على ان النفوس كلما كانت اشرف واعلى كانت محبوباتها ومرغوباتها الطف
واصفى واربى وابهى والذي ينبهك على هذا الامر ان القوى النباتية تزيد
ثلثة احدها قوة التغذية والثاني قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق
الخاص بالقوى النباتية على اقسام ثلثة احدها يختص بالقوة المغتذية وهو مبدء
شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وتعانقه في المغتذي بعد استحالته
الى طبيعته والثاني يختص بالقوة المنمية وهو مبدء شوقها الى تحصيل الزيادة
الطبيعية المتناسبة في اقطار المغتذي والثالث يختص بالقوة المولدة وهو
مبدء شوقها الى تهيئة مبدا الهاين مثل الذي هو فيه من نوعه ومن البين ان
الافاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة عن مجرد اتفاق
او جزاف بل هي لغايات واغراض ملائمة لها وخيرات موافقة لطبايعها
وكل من تامل فيها يعلم انها صادرة من ميول وقصود فهاهي اذن عاشقة
لتلك الغايات وهي متممة لمبادئها ومكملة لها وخارجة اياها عن النقص الى
الكمال وعن القوة الى الفعل ثم اذا نظرت الى قوى الحيوان الذي نفسه اشرف

من نفس النبات وجدتها يصدر عن بعض قواها الشهوانية وهي الثلث النباتية قوة
التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد ما يصدر عن تلك القوى الثلث التي يكون في النبات
لكن على وجه الطف وابهى وذلك لان القوة الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات
عند الجمهور عشقا وشوقا وليس معشوق هذه القوة في عامة الحيوان ما سوى الناطق الا
معشوق القوى النباتية بعينها الا ان عشق القوة النباتية لا يصدر عنها الا فاعل الا
بنوع طبيعي وبنوع ادنى وادون واما عشق القوة الحيوانية فانما يصدر عنه الاكل
والجماع والتوليد على نحو الارادة والاختيار وبنوع اعلى والطف وماخذ احسن
وافضل ولذة اتم وشوق اكمل وباستعمال من الحس واعانة من التخيل ولا شبهة
في ان فعل التخيل افضل من فعل الحس وفعل الحس افضل من فعل الطبيعة فان
قوة الخيال تنال صورة ما يعشقه مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية عن كدوراتها
وآفاتها آمنة من الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال ويلتفت اليها فاذا
ذهلت عنها لسبب شاغل من خارج او داخل غابت وزالت لا على نحو الفساد
وكذا قوة الحس تنال الصورة المحسوسة المعشوقة لها منتزعة عن المادة الا انه يشترط فيها
حضور المادة بوضعها واما الطبيعة فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها تجريد
معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه واحضاره عند ذاتها الا مخلوطا بالاغشية الظلمانية
والاعدام الهيولانية المفرقة لذاتها ولذات ما ينالها من الاغذية وغيرها ثم الحيوان
غير الناطق وان كانت افاعيلها افضل واحسن من افاعيل النبات ومعشوقاتها
انور واشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركة بينهما فيما يتعلق بالشهوة
دون الغضب كما علمت الا انه لانحطاط رتبته عن رتبة الحيوان العاقل وعدم قوته
بالقوة النطقية التي يقع بها الاطلاع على الامور الكلية والغايات العقلية لا يسعد

بادراك

بادراك الغرض العقلي والخير الحقيقي والغاية الكلية في فعل من الافعال بل شوقها مقصور
على نيل الامور الجزئية واللذات الفانية فلذلك صارت فيها قوتها الشهوانية
مشاكلة للقوة النباتية في اقتصاره على هذا الغرض الشخصي والعشق الجزئي واما
الذي تيسرت له افعاله وشهواته من تبقية الاشخاص واداماته الانواع واصلاح
النظام فذلك امر يصدر من فاعل اجل واعلى لغاية ارفع وابهى ومنوط بغاية
الله وملائكته المدبرين لامور الخلائق على احكم ترتيب واجود نظام واما اذا انضمت
الى كل واحدة من القوى الحيوانية قوة اعلى منها في الشرف فازت بالتمام
تلك القوة الشريفة اليها بزيادة حسن وبهاء وزينة حتى يصير بذلك افعالها
الممازرة عنها ادوم غاية واحكم منفعة وارفع منزلة على ما يكون لها بانفرادها
واكثر اثارا اما بالعدد او بالقوة والشدة وبحسن الاتقان ولطف الماخذ
وسهولة التوخي في الانتهاء الى الغرض اذ كل واحد من عاليها لها قوة على
تاييد السافل وتقويته وتهذيبه عن الشرور والمفسدات ودفع ضرر المضادات
ذات فيقبل الادنى من الاعلى زيادة كمال ورونق وكذلك تصرفات الاعلى
للاسافل واستخدامها اياها في وجوه الاغراض مما يفيدها الحسن والسناء والزينة
وايها كتائد القوة الشهوانية من الحيوان القوة النباتية وذب الغضبية الحيوانية
عنها من ان تنقص مادتها دون البلوغ الى منتهاها في الذبول والاستصرار
وكتوفيق القوة النطقية للحيوانية في مقاصدها وكافادتها لها اللطافة والبهاء
في الاستعانة بها في اغراضها ولاجل ذلك ما توجد القوة الحسية والشوقية
التي في الانسان بحيث قد يتعدى طورها في افعالها عن مسلك البهيمية الى
شبه طور الملائكة العلوية وقد يتعاطى في افاعيلها اغراضا ودواعي لا يتعاطيها

طبيعتها الاصريح القوة العقلية مثال ذلك ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر
عن مؤدى نفسه الحيوانية افعال وانفعالات كالاحساس والتخيل والاكل والجماع
والمحاربة مع الاعداء كل ذلك بنوع خسة ودنى اذا لم يقع تحت تدبير النفس
الشريفة العقلية كما هو شان اراذل الناس وادانيهم الذين هم قريب الشبه
بالبهائم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس المنطقية من البهاء والنور واللطف
فتصدر عنها هذه الافاعيل بنوع احكم واتم واشرف واعلى فيتاثر الانسان العقلى
من المحسوسات ما كان على اشرف مزاج واعدل تركيب قاصدا بذلك تقوية للدماغ
في فعل الطاعات الالهية والبقاء للشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل
وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة نافعة في العاقبة حتى يكاد يضاهى
بذلك بالغريزية صريح العقل والعرفان ويحتال في استعمال القوة الغضبية حيلا
يسهل معها الظفر بالمطلوب والغلبة على العدو وقد يظهر ايضا عن جوهر ذاته آثار
وافعال بعضها يحسب اشتراك من المنطقية والحيوانية كتصريف قوته العقلية
قوته الفكرية في الاستنباطات الدقيقة وطلب الحدود الوسطى والمبادى البرهانية
والحدية وكتصريفها القوة الحسية لتنتزع من الماديات صورها المحسوسة الجزئية
حتى تنتزع بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية امورا كلية وصورا عقلية
بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل المعقولات الى ثوانيها وينال غرضه
من ادراك الحقائق العقلية واصول الموجودات الخارجية والمبادى القدسية
وعرفان ما هو مبدء المبادى ومرجع كل شئ وكتكليفه القوة الشهوانية المباضعة
والمجامعة لا لاجل مجرد اللذة ونيل الشهوة وشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة
الاولى في استيفاء الحرث والنسل وحفظ الانواع وخصوصا افضلها اعنى

النوع

النوع الانسانى الذى هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواد والاحقاب وكتكليفه
اياها تناول الاغذية لا كيف اتفق بل على الوجه الاصوب من القصد الى نيل اللذة ولكن
كلف الدابة المركوبة واغاثة الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة لاثقالها واحمالها في سفر
الاخرة والمهاجرة الى الله وكتكليفه القوة الغضبية مناوقة الابطال ومباشرة القتال
ومقاومة الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يصدر منه افاعيل عن
صميم قوته العقلية مثل تصور المعقولات والاتصال بالملا الاعلى وحب الموت والاشتياق
الى الدار الآخرة وقرع باب الرضوان ومجاورة الرحمن **فصل** في التنبيه على اثبات
الصور المفارقة التى هى مثل الاصنام الحيوانية والنباتية ومدبراتها الكلية من هذا
الماخذ اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان وترقياته من حدود النفس
النباتية والحيوانية الى حد النفس المنطقية والى تفاوت افراد البشر في اغراضهم
حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب ولا غرض له في ذلك الا
لذة الاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام
والتشفى عن الغيظ والحقد من غير ان يلحظ في جميع ذلك مصلحة حكمية وغاية عقلية
مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلى والنهج البرهانى ان الغرض الاصلى من الغاية
الربانية في خلق هذه القوى النباتية والمشاعر الحيوانية ليس مقصورا على مجرد ما انتهت
اليه حركاتها وحصلت به اغراضها الجزئية بل لتأديتها الى اغراض اخرى ارفع
من تلك الاغراض وهى بقاء الانواع وحصول النظام على وجه التمام والانتهاء
الى الخير الاقصى والملكوت كما يقصده الانسان الكامل لعلو نفسه الناطقة
ثم اذا نظرت الى افاعيل الطبائع الجمادية والنباتية وجدتها مؤدية الى حسن
النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك الكون درجتها ادون من درجة الحيوانات

ناسخ التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل ما يلايم شهواتها الجزئية
فعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من تلك الطبايع الجسمانية مدبرا آخر فوق هذه
طبايعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها من مصلحة النظام وفوق النفوس الحيوانية
الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلايم هويتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزايلة
فهي لا محالة مدبرات عقلية ومحركات قدسية لا اغراض علوية ففعل الانسان الكامل
الكامل لقوة نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية
مضاهٍ لفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبايع الجسمانية الى اماكنها
المخصوصة عند الخروج عنها وتسكيناتها في تلك الاحياز عند الوقوع فيها وكذلك
وكذلك في سايرا فاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء وتغذية
الاشجار ونشوئها وتوليدها للامثال وما يجري مجرى هذه الافعال الصادرة
عن الطبايع المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما ان الانسان
اذا ساعده التوفيق يتدرج من ادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى
على الترتيب الطبيعي حيث اذا استوفى كمال كل قوة ادنى بلغ الى الفوز بنيل
كمال اخر لقوة اعلى وهكذا يترقى من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض حتى
ينتهي الى الجوهر العقلي الالهي الذي فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوي
والراحة العظمى لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها علما وعملا على حسب
طاقته فهكذا حال العالم الكبير في اشتماله على اجزاء مترتبة بعضها طبيعية
على مراتبها وبعضها نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها
وكما انها مترتبة في الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة بعضها اشرف
وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك مترتبة في اللذة والبهجة فلذة

بعضها

بعضها عقلية وبعضها حيوانية خيالية وبعضها حيوانية حسية وبعضها من باب الميل الطبيعي
فجوهرات الجواهر متفاوتة الا انها مترتبة فادناها للطبايع السارية في الاجسام واعلاها
ما للملائكة المقربين والعشاق الالهيين في حضرتهم لانوار جمال الله وجلاله وقد اقمنا البرهان
على تجرد الطبايع الحسية وحركاتها الجوهرية وان جميع هذه الطبايع متحركة نحو المبدء الاعلى
مرتقية من مهبط الحسية الى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدريج كالانسان الذي
يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل الى اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل
الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمره الطبيعي على تخرص خمسين
الف سنة كما نطق به التنزيل من قوله تعالى تعرج الملائكة والروح في يوم كان مقداره
خمسين الف سنة **فصل** في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان اعلم انه
اختلفت آراء الحكماء في هذا العشق ومهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم فمنهم
من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه وقال انه من فعل البطالين والمعطلين
ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن الملة وشرف غايته ومنهم
من لم يقف على مهيته وعلله واسبابه وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفساني
ومنهم من قال انه جنون الهي والذي يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق وملاحظة الامور
عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعني الالتذاذ
الشديد بحسن الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمايل اللطيفة
وتناسب الاعضاء وجودة التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية
في نفوس اكثر الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التي
يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مبادٍ
فاضلة لاجل غايات شريفة اما المبادي فلانا نجد اكثر نفوس الامم التي لها تعليم

العلوم والصنايع والاداب والرياضات مثل اهل الفارس واهل العراق واهل الشام
والروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنايع اللطيفة والاداب الحسنة غير خالية عن هذا
العشق اللطيف الذي منشاه استحسان شمايل المحبوب ونحن لم نجد احدا ممن له قلب لطيف
وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خاليا عن هذه المحبة في اوقات عمره ولكن وجدنا
سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبايع الجافية من الاكراد والاعراب والترك
والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة
النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد وكما في طباع سائر الحيوانات المرتكزة فيها حب
الازدواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة بقاء النسل وحفظ الصور في هيولاتها
بالجنس والنوع اذ كانت الاشخاص دايمة السيلان والاستحالة واما الغاية في هذا
العشق الموجود في الظرفا وذوي لطافة الطبع فلما ترتب عليه من تاديب الغلمان وتربية
الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الخزينية كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها
والصنايع الدقيقة والآداب الحميدة والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة
وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك من
الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الآباء والامهات
جهلت فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستادين والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم
اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن اجل ذلك اوجدت العناية الربانية في نوع
الرجال البالغين رغبة في الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه ليكون
ذلك داعيا لهم الى تاديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناطقة وتبليغهم الى
الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة في اكثر
النظرا والعلما عبثا وهباء فلا بد في ارتكاز هذا العشق النفساني في النفوس

اللطيفة

اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية والا الى فايدة من فايدة حكمية وغاية صحيحة ونحن
نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا فحة يكون وجود هذا العشق في الانسان معدودا
من جملة الفضايل والحسنات لا من جملة الرذايل والسيات ولعمري ان هذا
العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الا همّ واحد فمن حيث يجعل
الهموم هما واحدا هو الاشتياق الى رؤية جمال الساقي فيه كثير من آثار جمال الله
وجلاله حيث اشار اليه بقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله ثم
انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الاخر
الصورة الظاهرة الحاملة او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة
مثال الحقيقة والبدن بما فيها مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل
ذلك هذا العشق النفساني للشخص الانساني اذا لم يكن مبدءه افراط الشهوة
الحيوانية بل استحسان شمايل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه
وتناسب حركاته وافعاله وشجاعته ودلالة معدودة من جملة الفضايل وهو يرقق القلب
ويزكي النفس وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة ولاجل ذلك امر المشايخ
يخ مريديهم في الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف ادنى سبب في تلطيف
النفس وتنوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم
ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي والى مجازي
والعشق الحقيقي هو محبة الله وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله والمجازي ينقسم
الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدءه مشاكلة نفس العاشق
المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمايل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه
والحيواني هو الذي يكون مبدءه شهوة بدنية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر

اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه واستحسان اعضائه لانها امور بدنية والاول مما يقتضيه
لطافة النفس وصفائها والثاني مما يقتضيه النفس الامارة ويكون في الاكثر مقارنا
للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثاني فانه يجعل النفس
لينة شفيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيئا باطنا مختفيا
عن الحواس فتنقطع عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها حاملة جميع الهموم هما واحدا
فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج
الى الانقطاع عن اشياء كثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد الا الحس الذي يجب التنبيه
عليه على في هذا المقام ان هذا العشق وان كان معدودا من جملة الفضائل التي يتوسط
الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذه الفضائل
لا تكون محمودة شرعية على الاطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن
كل احد من الناس بل ينبغي استعمال هذه المحبة في اواسط السلوك العرفاني وفي
حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات
الحيوانية واما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطا
بالعلوم الكلية واملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق
هذه الصور المحسنة الجميلة والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع من هذا
المقام ولهذا قيل الحار فنظرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة
فالرجوع الى ما وقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل
ولا يبعد ان يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي
ذكرناه او من جهة انه يشبه العشق العفيف النفساني الذي منشاه لطافة
النفس وسخاؤها تناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة

الا انه من الفضائل صح

التركيب

التركيب بالشهوة البهيمية التي منشاها افراط القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا الى
ان هذا العشق من فعل البطالين الفارغين الهمج فانهم لا خبرة لهم بالامور الخفية ولا
والاسرار اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ولم
يعلموا ان الله تعالى لا يخلق شيئا في جبلة النفوس الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة واما الذين
قالوا انه مرض نفساني او قالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من اجل انهم رأوا
ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور
العيون والانفاس الصعداء وما يعرض للمرضى فظنوا ان مبدأه فساد المزاج
واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت
من النفس اولا ثم اثرت في البدن فان من كان دائم الفكر والتامل في امر بالغ
كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى البدنية الى جانب الدماغ وينبعث
من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الاخلاط الرطبة وتفني الكيموسات
الصالحة فيستولي اليبس والنحافة على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء
وربما يتولد منه المالنخوليا وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فانما من اجل انهم لم
يجدوا دواء يعالجون ولا اثر يستقونها فيبرؤن مما هم فيه من المحنة والبلوى
الا الدعاء لله بالصلوة والصدقة والرقى من الرهابين والكهنة وكذا كان دأب
الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اعياهم مداواة مريض او معالجة عليل
او يئسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم وامروا بالصلوة والصدقة وقربوا قربانا وسئلوا
اهل دعائهم واحبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ المريض سيموا
ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق هواء غالب في النفس
نحو طبع يماثل في الجسد او نحو صورة مماثلة في الحس ومنهم من قال منشاؤه موافقة

الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا في الطالع ودرجته او كان لصاحب الطالعين
كوكب واحد او يكون البرجان متفقين في بعض الاحوال والاقطار كالمثلثات
او مثلا كل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال ان العشق
هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا الا انه كلام مجمل يحتاج
الى تفصيل لان هذا الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط
وليس ذلك بمتصور في حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق
والمعشوق في حالة الغفلة والذهول او النوم فعلم يقينا ان بذلك لم يحصل المقصود
لان العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الاجرام بل الذي يتصور
ويصح من معنى الاتحاد هو الذي يتأتى في مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس
العاقلة بصورة المعقول بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى
هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متحدة بصورة معشوقة وذلك
بعد تكرر المشاهدات وتوارد الانظار وشدة الفكر والذكر في اشكاله وتمثاله
حتى يصير متمثلا صورته حاضرة متذكرة في ذات العاشق وهذا مما اوضحناه سابقا وحققناه
طريقة بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء مجال الانكار فيه وقد وقع في حكايات العرب ما
يدل على ذلك كما روي ان مجنون العامري كان في بعض الاحايين مستغرقا
في العشق بحيث جاءت حبيبته وناداته يا مجنون انا ليلى فما التفت اليها وقال
لي عنك غني بعشقك فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة
بالذات لا الامر الخارجي وهو ذو الصورة الا بالعرض كما ان المعلوم بالذات هو
نفس الصورة العلمية لا ما خارج عن التصور واذا تبين وصح اتحاد العاقل بصورة
المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد

في اثبات ضروب الاتحاد فان الاتحاد صح

والمشاهدة

والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم تفتقر
بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر انا من اهوى ومن
اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا فاذا ابصرتني ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا
ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققنا وذلك من خاصية الامور
المجردة حقيقة والاحوال النفسانية واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد
بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير بل التحقيق ان لا يوجد وصال في هذا
العالم ولا اتصال ذات الى ذات في هذه النشأة ابدا وذلك من جزئين احدهما
ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه مركب بالقوة والفعل لان كل جزء
منه مفقود من صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال
الا انه لما لم يدخل بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث
سطح في خلالها قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن
الكثرة فاذا كان حال الجسم في حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة
فكيف يتحد بشيء اخر ويقع الوصال بينه وبين شيء والاخرى انه مع قطع
النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بنحو تلاقي السطحين منهما والسطح
خارج عن حقيقة الجسم وذاته فاذن لا يمكن وصول شيء من المحب الى ذات الجسم الذي
للمعشوق لان ذلك الشيء اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض نفسه او بدنه
والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثاني لاستحالة التداخل بين الجسمين
والتلاقي بالاطراف والنهايات لا يشفي عليل طالب الوصال ولا يروي غليله
والاول فهو ايضا صحيح لان نفس النفوس لو فرض اتصالها في ذاتها ببدن
لكانت نفسا لها فيلزم ان يصير بدن واحد نفسين وهو ممتنع ولا يقال

ذلك ان العاشق اذا اتفق له ما كانت غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور في مجلس
الصحبة معه فاذا حصل له هذا المتمنى يدعى فوق ذلك وهو تمنى الخلوة والمجالسة معه
من غير حضور احد فاذا سهل ذلك وخلى المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل
فان تيسر ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغي
ومع ذلك كله الشوق كما له وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب
كما قال قائلهم اعانقها والنفس بعد مشوقة اليها وهل بعد العناق تدانى
والثم فاها كي تزول حرارتي فيزداد ما القى من الهيجان كان فؤادي ليس يشفي
غليله سوى ان يرى الروحان يتحدان والسبب اللي في ذلك ان المحبوب في
الحقيقة ليس هو العظم واللحم ولا شيء من البدن بل ولا يوجد في عالم الاجسام
باشتياق النفس وتهواه بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم

فصل

في ان تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات اعلم ان محبوبات النفوس والطبايع
مختلفة ومعشوقاتها متفاوتة حسب اختلاف مراتبها في الوجود ودرجاتها في العلوم
والمعارف وذلك ان كل قوة من القوى لا تستكمل الا بما يناسبها ويشاكلها
وكل حاسة من الحواس لا تلتذ الا بمحسوسها المختص بها فالقوة الباصرة لا تشتاق
الا الى الالوان والاضواء لانها من جنسها وكذا القوة السامعة لا تشتاق
الا الى الاصوات والنغم ولا تستلذ الا ما كان على النسبة الفاضلة وعلى هذا القياس
تلتذ الشامة بالاراييح والذايقة بالطعوم الملايمة للمزاج واللامسة بالملموسات
الملايمة لمزاجها التي تكون في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات حتى
تستكمل بها وكذا قياس كل قوة من القوى الظاهرة والباطنة الطبيعية
والنفسانية والعقلية اذ كل قوة من جنس ما تقوى عليه وكذا كل قوة حاسة

كما هي

كما هي تكون من نوع محسوسها وكل قوة عاقلة من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل
بها وتخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال صايرة اياها متحدة بها كما
علمت مرارا ثم الانسان من جملة المكونات كانه ذات مجموعة من جميع ما في العالم
من الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة بمعنى ان من كل جنس من
اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية
والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال وكل ناقص
مشتاق الى كماله فالانسان لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الاشياء
فلا جرم يشتاق بكله الى ما هو جامع لكل الكمالات بالامكان العام ولا يوجد
كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الا في حق الباري لما له من الاسماء
الحسنى ولهذا احق الاشياء بان يكون معشوقا للكمل والوفاء هو الحق جل
ذكره وبعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر
صفات الله تعالى واسمائه من العرش والكرسي والسماوات والشمس والقمر والنجوم
والارض بما فيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية من
الذهب والفضة وغيرهما والبحار وما فيها من العجايب وما يتكون في الجو من
الرياح والسحب والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها والحركات
العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس
الكلية والجزئية والطبايع الشريفة والخسيسة كل ذلك على احسن ترتيب واجود
نظام بحيث يتحير الناظر اليه العارف بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله
ونظامه وبعد هذين الامرين اعني الالهة جل ذكره ومظهره الاعظم الذي هو
الانسان الكبير لا يستحق لان يكون محبوبا لمن يشتمل على جميع المشاعر والقوى ما تقوه

الصغير

او بالفعل الا العالم والانسان الشخصي فان الانسان الكلي في الحقيقة هو العالم
الكبير ولاجل ذلك لا يوجد في شيء من المكونات ما يشبه العشق والوله من الادمي
اليه بحيث يسلب منه القرار والصبر ويعتريه ما يعتري العشاق من سهر الليالي والغم
والحزن والبكاء وغير ذلك الا من جهة شخص انساني اذا صادف فيه جميع طبقات
ما فيه من المشاعر والقوى فيوازي كله كله وليس غير الانسان كذلك فان كل
واحد من اجزاء العالم ليس فيه الا شيء قوة واحدة لانه اما معقول فلا يتلذذ
الا العقل واما محسوس صرف فلا يتلذذ الا الحس دون العقل ثم ذلك المحسوس
ان كان من باب اللون والضوء فلا يتلذذ الا البصر وان كان من باب الصوت
والحرف فلا يتلذذ الا السمع فاما الانسان ففيه مفردات الاشياء ومركباتها
وجواهرها واعراضها من المعقولات التسع والروحانيات كالملائكة القوى والجسمانيات
كالجوارح والاعضاء وبالجملة ما في الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة
كما في قوله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة فمن راى مثل هذه النشأة الكاملة
والمدنية الجامعة فلا حرم يشتاق الى لقائه ويحبه لما راى فيه من صنعة
موجده ومظهر آثاره ومرآة جماله وجلاله قال الشيخ الكامل المحقق محيي الدين
العربي الاعرابي في الفتوحات المكية اعلم ان العالم خلقه الله في غاية
الاحكام والاتقان كما قال الامام ابو حامد الغزالي من انه لم يبق في الامكان
ابدع من هذا العالم فاخبر انه تعالى خلق آدم على صورته والانسان مجموع
العالم ولم يكن علمه بالعالم الا علمه بنفسه اذ لم يكن في الوجود الا هو وفعله
فلا بد ان يكون على صورته فلما اظهره في عينه كان مجلاه فما راى فيه الا جماله
فاحب الجمال فالعالم جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا

النظر

النظر فما احب الا جمال الله فان جمال الصنعة لا يضاف الا الى صانعه لا الى
الصنعة فجمال العالم جمال الله وصورة جماله انتهى وقال في موضع اخر اعلم ان كل
ما يتصور المتصور فهو عينه لا غيره ولا للعالم ان يتصور الحق الا بما يظهر عينه وان
الانسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم فانه الانسان الصغير وهو المختصر
من العالم الكبير والعالم ما في قوة انسان حصره في ادراك الكثرة والعظم لان
صغير الجرم يحيط به الادراك من حيث صورته وتشريحه وبما يحمله من القوى الروحانية
وحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى فارتبطت بكل جزء منه حقيقة
الاسم الالهي التي ابرزته وظهر عنها فارتبطت به الاسماء الالهية كلها لم يشذ
عنه منها شيء فخرج آدم على صورة الاسم الله اذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء
الالهية كذلك الانسان وان صغر جرمه فانه يتضمن جميع العالم ولو كان
اصغر مما هو فانه لا يزول عنه اسم الانسان كما جوز وادخول الجمل في سم الخياط
وان ذلك ليس من قبيل المحال لان الصغر والكبر من العوارض الشخصية التي
لا يبطل بها حقيقة الشيء ولا يخرجه عنها والقدرة صالحة ان تخلق جملا يكون
من الصغر بحيث لا يضيق عن ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان
يدخلوا الجنة كذلك الانسان وان صغر جرمه عن جرم العالم يجمع جميع حقائق العالم
الكبير ولهذا سمى العقلاء العالم انه كبير ولم يبق في الامكان معنى الا
وقد ظهر في العالم فقد ظهر في مختصره والعلم تصور المعلوم وهو من الصفات الذاتية
للعالم فعلمه صورته وعليها خلق آدم وآدم خلقه الله على صورته انتهى فعلم ان
العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلثة انحاء الاكبر والاوسط والاصغر
فالعشق الاكبر عشق الاله جل ذكره وهو لا يكون الا للمتمالين الكاملين

الذين حصل لهم الفناء الكلي وهؤلاء هم المشار اليهم في قوله تعالى يحبهم ويحبونه فانه في الحقيقة
ما يحب الا نفسه لا غيره فالمحب والمحبوب في الطرفين شيء واحد والاوسط عشق العلماء
الناظرين في حقائق الموجودات المتفكرين دايما في خلق السموات والارض
كما في قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وهو عذاب الفرقة والا
حتجاب عن رؤية الآثار وحسبة الافعال والاصغر عشق الانسان الصغير لكونه
ايضا انموذجا ما في العالم الكبير كله والعالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله
الذي ابرز فيه كلماته الذاتية ومعانيه الالهية وكتاب الانسان مجموعة مختصرة فيه
آيات الكتاب المبين فمن تامل فيه وتدبر في اياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل
عليه مطالعة الكتاب الكبير وآياته ومعانيه واسراره واذا اتقن واحكم معاني الكتاب
الكبير يسهل معها العروج الى مطالعة جمال الله احديته فيرى الكل منظويا في
كبريائه مضمحلا تحت اشعة نوره وضيائه **فصل** في اختلاف الناس في المحبوبات
اعلم انه لا يوجد نوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في افراد
البشر وذلك لان المادة الانسانية خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال
الى اي صورة من الصور والاتصاف باي صفة من الصفات وفيها قوة الارتقاء
من حد البهيمية الى اعلى درجات الملائكة المقربين فمنهم من هو في رتبة البهائم
ونفسه النفس الشهوية ومنهم من هو في رتبة السباع ونفسه النفس الغضبية ومنهم من
كان في منزل الشياطين ومنهم من كان من نوع الملائكة ولكل من هذه الاصناف
الاربعة انواع كثيرة غير محصورة وقد علمت ان محبوب كل احد ما يماثله ويشابهه وان
الله تعالى قد ركز في طباع الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون والبقاء على اتم الحالات

التي

التي تخصها واتم حالات النفس الشهوانية ان يكون موجودة ابدا بتباول شهواتها
وتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود اشخاصها من غير عائق ولا منغص فهي ابدا عاشقة
للاكل والجماع لا غير وكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان يكون موجودة ابدا مسلطة على غيرها
غالبة على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من غير عائق ولا تنغيص فهي عاشقة للقهر والانتقام
ومن اتم حالات النفس الشيطانية ان يكون مكارة محتيلة جريئة كذوبة مظهرة للامور
على غير ما هي عليه شانها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات الباطلة في صورة الحق
واظهار الاكاذيب الوهمية بهيئة الصدق فهي ابدا عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة
والمواعيد الكاذبة والامانى الباطلة كما قال تعالى في صفة الشيطان يعدهم ويمنيهم
وما يعدهم الشيطان الا غرورا ومن اتم حالات النفس الملكية ان تعرف الحقائق
التي على ما هي عليها وتؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتزهد في
الدنيا وترغب في الخلوة للمناجات مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية
بقضائه فهي ابدا عاشقة للمعارف الالهية والكون مع الله بلا عائق وحجاب
مسرورة بذكره كارهة للكون في الدنيا متمنية للموت والخروج من هذه النشأة
المجازية الى الدار الآخرة تشوقا الى جوار الله ومشاهدة لقائه وهذه الخصال لا يوجد
الا في خواص الناس من الاخيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسل المكرمين
وكثير من الناس قصرت افهامهم عن تصور هذه الخصال لقلة معرفتهم وكدورة
اذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الجسدانية
المؤلفة من العناصر والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية
واطمانوا بها وتمنوا الخلود معها وذلك لنقص جوهرهم ودناءة نفوسهم كما
ذكره الله عز وجل ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون

وايات كثيرة من القران في هذا المعنى ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشيء من الاشياء الذي
يحبه مشتاق اليه هايم به عند الفقدان وانه متى وصل اليه ونال ما يهواه منه حصل
مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ بقربه فانه لا بد يوما او ساعة ان يفارقه
رسمه ويمله او يتغير عليه ويذهب عنه تلك الحلاوة ويتبدل شيء له المشتهى ويحدث سبب
ذلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين ما هو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضا
وعلة له كما شاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات والدسومات
ومن كثرة المجامعة وربت معشوق آدمي صار من اعدى الاعداء واوحش الاشياء عند
محبه الا المحبين لله والمؤمنين بآياته والمشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه
الصالحين فان لهم كل يوم من محبوبهم قربة وكلما قربوا منه ازداد شوقهم وقوي عشقهم
وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وهكذا ابدا الآباد كما ذكره الله والذين امنوا
اشد حبا لله وقال نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم ربنا اتمم لنا نورنا واشار
الى حال المحبين سواه بقوله كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده
شيئا ثم عطف بنحو محبته فذكر حالهم وكنى عن ذكرهم لوصف حالهم فقال ووجد الله
عنده فوفاه حسابه وذلك لان الدنيا وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة
مرائي ومظاهر للحقائق القدسية والصفات الالهية وكما ان الناظر في السراب
اذا كان عارفا يعلم ان ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما بين
في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم ان الوجود الذي يتراءى في هذه الموجودات
العالمية ليس الا المخاء تجليات الحق وظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر
الاكوان ومرائي الاعيان واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة الاسنى من وجود
العشق في نفوس النظر فائقة ومحبتها لحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان

بتنبه

تنبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ويرتاض بهامدة ويخرج من القوة الى الفعل
ويترقى من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدائمة
الكلية ويتشوق الى لقاء الله ولذات الاخرة وتعرف من هذه الدلالات
شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان
جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التي تراها على ظواهر الاجسام
وسطوح الابدان جعلت دلالات على المحاسن الاخروية ومثلا للصور البهية
الروحانية كيما اذا نظرت اليها النفوس الخزينة حنت اليها وتشوقت نحوها واذا
وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها وحدها بالنظر والتدبر فيها والاعتبار
لاحوالها لتنزع صورها خالصة عن الاغيار ورسومها مصفاة عن اللابس والاغشية
حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس لما زالت رسومها
وصورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم والصور المعشوقة المحبوبة مصورة
فيها اعني النفس الخزينة صورا روحانية صافية عن المواد ثم اذا قويت النفس
وصارت الى مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومة في قوة خياله من
ذلك المقام الى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور
كلية دائمة عقلية متحدة بها لا تخاف فراقها ولا دثورها وتغيرها واستحالتها ابدا الآبدين
مثال ذلك ان من ابتلي بعشق احد في بعض ايام عمره ثم تسلى عنه او
فقده فاذا وجده بعد مدة من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن والجمال وتلك
الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور التي
في خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم تتغير ولم تتبدل وراها مرتسمة
في نفسه من تلك المحاسن والرسوم والاصباغ والاشكال والتخاطيط على

ما كانت من قبل وكان يراها بزعمه على الغير من بعيد وجد اليوم كلها في نفسه منزعة
عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل ذلك ملتبسة عنه خارجا عن ذاته فعند ذلك تنتبه
اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم
والصور الحسان التي كان يراها على ذلك الشخص وهو اليوم يجدها منقوشة
في نفسه مرسومة في ذاته متمثلة بين يدي جوهره مصورة عنده باقية بانية على حالة
واحدة لم تتغير فاذا فطن العاقل الذكي كما وصفنا انتبهت نفسه عن نوم غفلتها
واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد
في الاجسام والمواد الكثيفة والابدان اللحمية والدموية فاستراحت نفسه عند
ذلك من التعب والعناء ومقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق الشديدة والشقاء
الذي لا يزال يعرض لعشاق الاجسام ومحبي الابدان ويقول كما قال القايل صحى
القلب عن سلمى واقصر باطله وعرى افراس الصبا ورواحله فصل في الاشارة
الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين والاولياء الواصلين قد مر ان
العشق الانساني على ثلثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر وان الاكبر هو
الاشتياق الى لقاء الله والشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي
افعاله فهذه الشهوة لم يوجد لغير العارف وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم
الى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم
باللعب بالصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين في اغراضهم ومتلذذاتهم
ورياساتهم فانه لو خلق فيك شوق الى الله تعالى وشهوة لمعرفة جماله وجلاله
وهو اصدق الشهوات واحق اللذات لكنت تؤثرها على كل الخيرات وتختار
جنة المعرفة ورياض الحكمة وثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية

والخيالية

والخيالية ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم تخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين
الذين يعدون انفسهم من اهل الفضيلة الا من يندر وجوده من الراسخين في
العلم وكما ان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم تخلق
في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه وانت تتعجب في عكوفهم على
لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن
نظرائك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة فان الدنيا تحقر عندها العارف
لهو ولعب ولما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم و
شهوتهم بقدر معرفتهم ولانه لا تشتاقهم الى لذة الشهوات الحسية سواء وشهوتهم
كانت في الدنيا او في الاخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال
ولا تفتر بالملال بل لا يزال تتضاعف وتترادف بزيادة المعرفة والاستغراق
فيها بخلاف سائر الشهوات الا ان هذا العشق لا يخلق في الانسان الا بعد
ان يمر عليه نشآت وتجول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية
كما ينتقل نطفة الحيوان من حدود الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية وكما ينتقل
الآدمي من حد الصبوبة الى حد البلوغ الصوري وصار معدودا من الرجال البالغين
لغيره الكاملين في الشهوة فهكذا ماده العقل اذا انتقلت من حد القوة
والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة
وغيره من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والغلمان في باب لذة المعرفة
وشهوة الحكمة فمن لم تخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد لم يكمل عقله او
عنين افسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته الاصلية فالعارفون
لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه الله ومطالعة جلاله فهم في مطالعتهم

بعضهم جبال الحضرة الالهية في جنة عرضها السموات والارض بل اكثر واوسع فهم
ينظرون الى العاكفين في حضيض الشهوات نظر العقلاء الى الصبيان عند عكوفهم على
لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة ولذلك تراهم يستوحشون من اكثر الخلق ويؤثرون
العزلة والخلوة والذكر وهو احب الاشياء اليهم ويدبرون من المال والجاه علما منهم
بانه يشغلهم عن لذة المناجاة مع الله ويتجردون عن اهلهم واولادهم ترفعا عن
الاشتغال بهم عن الله فيرى الناس يضحكون ويستهزؤن بهم ويقولون في حقهم
يرون منهم انه محموس مجنون وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم لغباوتهم
بمتاع الدنيا الفانية ولذاتها المزخرفة ويقولون ان تسخروا منا فانا نسخر
منكم كما تسخرون والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه ولغيره لعلمه بخطر المقام
اذا جاءت الناقة الكبرى فيضحك على اهل الغفلة عن عذاب الله والسؤال والحساب
وعقاب يوم الاخرة وسوء المرجع والمآب عند كشف الغطاء واظهار البواطن
والسرائر وتحصيل ما في الصدور واخراج من في القبور وابراز الجحيم واشرارها
كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب عند ما ورد سلطان
قاهر على البلد يريد ان يحاسب اهله ويقتل بعضهم ويخلع على بعضهم ويخلد بعضهم
محبوسا في سجنه ويرفع بعضهم الى مجلس قربه فما اسخافه عقل من كان مرجعه
الى يوم الاخرة وهو مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على غيره بالذهب
والفضة والانعام والحرث والنسل وبان يديه هذه العقبات وفي طريقه
الاهوية المهلكات والصوارف يقول رشة هوة ساعة اورثت حزنا طويلا
وسئل الجنيد عن صفة المحب فقال دايم الفكر كثير الخلوة قليل الخلطة لا يبصر اذا
نظر ولا يسمع اذا خوطب ولا يفهم اذا تكلم ولا يحزن اذا اصيب ولا

يفرح

يفرح اذا اصاب ينظر الى الله في خلواته ويانس به ويناجيه في سره وجهره ولا يبالغ
اهل الدنيا في دنياهم تراه حزينا يخشى حرمان ما يرجو ويخاف فوت ما يطلب
قد دهش عقله من مطالعة جلال الله قليل المنام قليل الطعام دايم الاحزان للناس
شان وله شان اذا خلى حن واذا نظر ذاب وله شربة من كاس الوداد
واستيحاش من جميع العباد انتهى كلامه اقول ما ذكره هو من احوال المحبين
في مبادي سلوكهم الى الله وفي اوقات انزعاجهم من الخلق الى الحق واما عند
الوصول وانشراح الصدر بنوره وسعة القلب لاستوائه فهم من انس بخلق الله
واوسعهم خلقا واشدهم فرحا بمطالعة جلال الله ورؤيته في كل شيء كذلك
كان النبي صلى الله عليه وآله قبل البعثة متوحشا من الخلق متخليا بعبادة ربه
في جبل حرائم وسع الله قلبه وعظم خلقه فبعثه الى كافة الخلائق واشتغل بهدايتهم
تنبيههم وتعليمهم الكتاب والحكمة والى ذلك اشار بقوله الم نشرح لك صدرك
الى اخر السورة وسنرجع الى تحقيق هذا المقام في موعده ان شاء الله تعالى
قال بعض العلماء ولا تظنن ان روح العارف من الانشراح في رياض
المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها وتقضى فيها
شهوة البطن والفرج واتى بيتا وبان بل لا تنكر ان يكون في العارفين
من رغبته في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السماء والارض وجلال
خالقها ومدبرها اكثر من رغبة الناس في المأكول والمنكوح والملبوس وكيف
لا يكون هذه الرغبة اغلب وهي مشاركة للملائكة في الفردوس الاعلى اذ لا حظ
للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد
على تمتع الانسان فان كنت ترى مشاركة البهائم في لذاتها احق بالطلب

من مشاركة الملأ الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة المرتبة
فما اشد جهلك وغبنك واما حسن همتك وهمتك على قدر همتك انتهى وهما
ينبغي ان يعلم انه كما ان وجود كل شيء من آثار موجده ولا يوجد شيء في
المعلول الا ويوجد في علته على وجه اعلى واشرف فهكذا جميع المرغوبات
والمستلذات التي توجد في عالم المواد الجسمية والطبايع الكائنة المستحيلة فانما
هي رشحات لما يوجد في عالم النفوس ونشأة الجنان ودار الحيوان كما قال تعالى
وفيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وفيها خالدون وكذلك جميع مستلذات النفوس
وتماثيل الجنة واشجارها وانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها ونعمات
طيورها انما هي آثار ورشحات لما يوجد في الحضرة الالاهية ونسأل الله العافية
كيف حال جنابه من اللذات والابتهاجات التي يكل اللسان عن وصفها
مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فمن ترك الدنيا
وزهد فيها فاز بنعيم الآخرة ولذات الجنة ومن زهد في نعيم الآخرة فاز بنعيم القرب
وشرف الوصول والابتهاج بلقاء الله الذي يحقر في جنبه كل نعيم ولذة واعلم انه
قبيح بذي عقل ان يكون بهيمة وقد امكنه ان يكون انسانا او انسانا وقد
امكنه ان يكون ملكا مقربا قال تعالى الحيوان انما يمدهم من مال وبنين
نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون وقال ايضا قال الذين يريدون
الحيوة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون انه لذو حظ عظيم وقال الله
الذين اوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا اشار الى ان من كان من اهل العلم يعلم ان
المثوبات الاخروية اجل واهنى من اللذات الدنيوية لان تلك الامور حقة باقية
وهذه امور باطلة فانية وقال امير المؤمنين ع مات خزان الاموال والعلماء
احياء باقون ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة وآثارهم في القلوب موجودة

الموقف التاسع

في مبدئه تعالى وابداعه وفعله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية

وفيه فصول

فصل في تمهيد اصول يحتاج اليها معرفتها في تحقيق اول الهويات الصادرة

عنه تعالى وان اي وجود كخصيصة ولنمهد لتحقيق هذا المطلب ذكر اصول قد مضى شرحها في السفر الاول

الذي في الامور العامة التي هي ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم

وهي هذه تلخيصا وتذكيرا **الاصل الاول** ان تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون

بين امرين مفهوم احدهما بعينه يكون رفع الآخر اي لا مفهوم له سوى كونه رفعا له ولا يحصل

لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر فيهما لا محالة مقطوع لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما وتقابل

له تقابل التناقض ايضا والمعتنون المهتمون بتصحيح الالفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى باب

التفاعل في التناقض وهو التكرر مع الجانبين فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق

احدهما لذاته كذب الآخر وقد فرع اسماعهم من ان نقيض كل شيء رفعه فتارة قلبوا القول

بان نقيض كل شيء رفعه الى القول بان رفع كل شيء نقيضه وجعلوا كلام الطرفين نقيضا للآخر

واما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين

احدهما رفعا للآخر والآخر رفعا له وجعلوه بهذا المعنى مع النسب المتكررة مع الجانبين والاولى

ان يقال ان صحة تكرر النقيض والرفع مع الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض للآخر بالذات

والآخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه نقيض النقيض ورفع الرفع فيكون بينهما تناقض

متكرر في الطرفين في الجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل والا فرق ذلك سهل عند

طالب الحق والغاية الاخرة وبالجملة لا بد ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الآخر واما

الآخر غير متعين فيه ان يكون امرا بخصوصه ولا هو مشروط بتخصص معنى الاعدام كون مفهومه
بعينه رفعا لذلك الرفع ولا ايضا مشروط بان مفهومه المرفوع به بل الواجب ان يكون شيئا
متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو في ذاته نفسه رفعا لشيء آخر او لا فقد اتضح
ان احد المتقابلين تقابل السلب والايجاب لابد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه
ويكون الجانب الآخر المقابل للسلب ايجابا اضافيا بالقياس اليه سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقي
او في غيره مع السلوب ثم ليعلم ان هذا النوع من التقابل كما يوجد بين النقيضين كذلك يوجد بين
مفهومين مفردين اما بحسب حمل على بالقياس الى موضوع بعينه كما بين الانسان واللاانسان
وزيد ولازيد او لا انسان ولا لا انسان ولازيد ولا لازيد او بحسب وجود في بالنسبة الى
موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه عنه او رفع السواد ورفع رفعه عنه فيمتنع ان
يكون شيء من الموضوعات المعينة خاليا عن المتقابلين بحسب حمل على وهو هو وكذا يستحيل ان
يوجد شيء من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجود في وهو حمل الاشتقاق فكما ان كل شيء اما ابيض
واما لا ابيض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء اما ابيض واما لا ابيض بمعنى انه اما ذو بياض
واما لا ذو بياض والقبيلان كلاهما تقابل في المفردات انفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى
موضوع وكما ان رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض لانه مصداق نقيض
النقيض ورفع الرفع فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه
الايجاب فنقيض كل انسان حيوان هو ليس كل انسان بحيوان ونقيض لا شيء من الحجر بانسان
هو ليس لا شيء من الحجر بانسان لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب

في البعض

في البعض ولاجل ذلك حكم الميزانيون بان نقيض الايجاب الكلي سلب جزئي ونقيض السلب الكلي
ايجاب جزئي اصل آخر لما ذكرت ان لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل هو هو ونقيضا من طريق
حمل هو ذو فاستبين ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقي
في موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد فلا يصح ان يحمل الحركة ولا الحركة على
شيء واحد واما المتناقضان على نحو الحمل التواطئي فانما يستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم بحمل على
في موضوع واحد وهو حمل هو هو لا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه فان ذلك غير
ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض الآخر بالمعنى الذي مر ذكره
فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل
فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطؤ وكذا الحركة بالقياس الى السواد فالسواد واللاسواد
نقيضان مواطاة وكذا اشتقاقا اعني ذا السواد ولا ذا السواد واما ذو السواد وذو اللاسواد
فلا تناقض بينهما اذ الموضوع اذا وجد فيه سواد وحركة فصدق عليه انه ذو سواد وصدق انه
ذو حركة فصدق عليه انه ذو لا سواد اذ الحركة لا السواد بحمل التواطؤ ولا يلزم من ذلك ان يصدق
عليه انه اسود وانه لا اسود فان ذا السواد وان كان معناه بعينه معنى اسود الا ان ذا اللاسواد
ليس معناه معنى لا اسود نعم لو اريد من اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبي لا شيء آخر معروض له
او متحد به في الوجود كالحركة في مثالنا فح يكون التناقض بينهما حاصلا اذ يكون ح معنى قولنا هو
ذو اللاسواد بعينه معنى قولنا هذا لا اسود فتدبر فيه كي ينفعك فيما يجيء بعد ده ان شاء الله تعالى
اصل آخر فيه قانون الحكماء الحقيقيات واقسام الجهات التي لابد من مراعاتها لئلا يقع الانسان

سلب كلي ولـ

في الغلط حتى الكثير واحدا والواحد كثيرا وذلك لجهله بان اي الاعتبارات المختلفة توجب
كثرة في الذات وايها لا توجب كما وقع لطائفة حيث جوز كثير من الناس صدور الكثير من
الواحد الحقيقي في اول الامر ولم يشعروا بان ذلك يخل بوحدانية الاول وكذا منع
كثير من الناس اتصافه تعالى بصفاته الكمالية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها في مرتبة ذاته بذاته ولم يشعروا
بان تلك الصفات مع انها غير متحدة المفهوم لا توجب كثرة في الموصوف وكذا جهل
الكثيرون من العقلاء علة التفصيل بالاشياء في مرتبة ذاته وقد علمت لب القول فيه فاذن
نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية والاولى هي التي جعلت كالجزء للمحيث
بها كالناطق للانسان وكالكاتب للمركب الصنفي والثانية هي التي كالخارج منه مثل كون
الشيء علة ومعلولا وان كان التقييد او التحييث بها داخلا بشرط ان يكون التقييد بها
مأخوذا على انه تقييد لا على انه قيد والتحييث تحييثا لا حيثية اي معنى حرفيا غير مستقل بالمهوية
كما علمت في الحصة مع الفرق بينها وبين الفرد ثم الحيثية التقييدية قد تكون في العنوانات
بحسب المعرية والحكاية دون المعبر عنه والمحكي عنه كما تقول المهية من حيث الاطلاق او لا شرط
شيء كذا وليس المراد به الانفس المهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها بخلاف ما اذا
جعلت الاطلاق واللابشرطية والارسال قيدا للمهية فتقابل مع المهية المحيثة بشرط شيء
او بشرط لا شيء ولا يصدق الماهية مع الاطلاق على شيء منهما لكونها مقابلة لهما كما انهما
متقابلتان واما الماهية على الوجه الاول فتصدق على كل منهما لكونها مطلقة مرسلة في الواقع
من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب

الكثرة

كثرة في نفس الموضوع بل فيما فرع عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند
الجمهور انها تقتضي كثرة في ذات الموضوع لكن الفحص والبرهان يحكمان بالفرق
بين اختلاف جهة المعنى والمفهوم وجهة الحقيقة والوجود كل مفهوم من المفهومات
مقتضاه مغايرته مع ساير المفهومات بحسب المفهوم والمعنى ولكن بعضها مما لا يابى
الاتحاد مع بعض الا ترى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه
من حيث الحقيقة وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى فلا يابى اجتماعهما في ذات
واحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على الآخر
بالحمل الذاتي الاولي دون حمله على الآخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه الاتحاد
في الوجود لا في المفهوم فقد يصدق معنى على آخر بالحمل الشائع ويكذب عليه بالحمل الذاتي
الذي مفاده الاتحاد في المفهوم فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى ولكن عينها بحسب الوجود الواجبي
كما سبق ذكره مرارا فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد تكون متخالفة المعنى فقط ولا يقدح
ذلك ببساطة ذات الموضوع ووحدته وقد تكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع ووحدته
قسما اخرى ثم الحيثيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها
على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة
بنحو من انحاء التقابل الاربعة اصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة
والحرارة والحركة والاضافة وغيرها من انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات
متقابلة بالذات نوعا من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم والتأخر

من حيثية واحدة صح

بالقياس الى شيء واحد والوجود والعدم اصل اخص جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة
في ان مناط الاتصاف بشيء منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالآخر اعني بذلك انه
لا يصح للشيء التقييد بحيثية منها من حيث التقييد بالحيثية الاخرى فليست انسانية الانسان
من حيث كاتبيته ولا الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكلية
والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان كاتبا بالفعل وكل متشكل متحركا اذ الكلية بحسب الوجود
وكذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم عين الاتصاف بالمعقولية
بحسب المفهوم والا لكان اللفظين مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلين
كما سبقت الاشارة اليه فقالوا قولا مطلقا ان ما يلحق الذات بحسب حيثية ما انية
حيثية كانت ليس يصلح ان يلحقها بحسب حيثية اخرى وان الحيثيات كلها متصادقة
كانت ام غير متصادقة بجمعها انها غير متصحة الحصول الا باستناد الى حيثيات مختلفة
سابقة تعليلية وان لم يكن في حقها مطلقا ان لا تعرض لذات واحدة الا بعد حيثيات
مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها
فلا بد في طباعها مع ما ذكر انها لا يوجد في موضوع واحد شيء منها في الواقع الا بعد خلوه
عن المقابل الآخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه
كونه ذا كثرة تحليلية عقلية بل لا بد فيه من كثرة وجهية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثيات التقييدية
بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر كاختلاف الاجزاء المهية النوعية مثل الحيوانية والناطقية
في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن لا يستقيم به امكان اجتماع المتقابلين فيه

كالعلم والجهل والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معا في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين
وجودا واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض
كالسواد والحركة مثلا فهي وان كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط
ان يكون بازاء انها مبادي وجهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام
لا كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل والآثار المتفننة عنها اصل
آخر انك تستطيع بما ذكرناه ان اتصاف الشيء بصفة مع الصفات في الواقع ليس
يستدعي اتصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع ولا ايضا يستوجب اتصافه بها مع جميع
الحيثيات التي تثبت لذلك الموضوع فاذا قلنا زيد موجود في الواقع فيكفي لنا في
صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة وان لم يكن موجودا في مرتبة نفس مجردة
مجردة عن تاثير الفاعل واذا قلنا زيد اسود فلا يلزم ان يكون اتصافه بالسواد من حيث
انسانيته ولا من حيث كتابته ولا من حيث علمه ولا من حيث قدرته وسخاوته وشجاعته
الى غير ذلك من الصفات والحيثيات التي لا دخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد
من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها ومع ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات
صدقه في الواقع وذلك لان كفق الشيء يتحقق بنحو انحاء الواقع والوقوع ودار مدار ارتفاع
جميع الانحاء فاذا تقرر هذا فنقول اذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة
من الصفات فيجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات وفي كل مرتبة من مراتب نفس الامر
فالذي سبق بيانه من ان المتقابلين يجتمعان قد لا يكونان متقابلين بحسب وجه في كالاخر

واللا رائحة المجتمعين في موضوع مثل التفاحة التي وجدت فيها رائحة ولون واللون لا رائحة انما
يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحدا صرفا والحيثيات فيه واحدة ففي مثال التفاحة لو كانت
حيثية الرائحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا فيها رائحة وفيها لا رائحة بمنزلة قولنا الرائحة لا رائحة
فيلزم مع ان يكون النقيضان مع سلب حمل على نقيضين مع سلب وجود في فالذي تحقق ذكره
مع ان الشيء ونقيضه يجب حمل على لا يتناقضان مع جهة الاقتران بينهما في الثبوت مع سلب وجود
في انما يصح ذلك الحكم يجب تحقق اصل الوجود للموضوع في متن الاعيان ولو في جهة واحدة حتى
صدور فعل الفاعل ويجب تعلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران مع كل حيثية وجهة واما اذا كان
اقتران الموضوع باحد المتقابلين في طريق حمل على كاللون والحركة بعض الحيثية التي اقترن بها
بالآخر متى كانت الحيثية التي في جهتها بخصوصها ويجب كنه حقيقتها يترتب عليها اللا حركة اعني
اللون في موضوع بعينه اي بعينها الحيثية التي في جهتها وبسببها ترتب الحركة في ذلك الموضوع
كانت اللا حركة حركة بالضرورة فاذن قد لزم مع اجتماع النقيضين مع طريق حمل على وجه الحركة
واللا حركة يجب وجودهما في حيثية واحدة اجتماعهما يجب حمل على ايضا وذلك بديهي الاستحالة
على ان العقل السليم المفطور على الاستقامة يحكم بعد الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها
يكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث اللا حركة والا لكانت
الحركة لا حركة بل كانت تلك الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه
والكل باطل فقد تحقق وتبين ان المتناقضين يجب حمل على كالسواد والحركة انما يصح اجتماعهما
في موضوع واحد يجب وجودهما في شرط ان يكون الاقتران بهما في حيثيتين مختلفتين تقييدتين

لا في حيثية واحدة **فصل** في ان اول ما يصدر عن الحق الاول يجب ان يكون امرا واحدا
هذه الاصول الممهدة التي قد مر ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي ليس لعينه غشاوة التقليد
ولا مرآته رين العصبية وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو
واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية الا واحد وان ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة ان تصدر
عنه مبدئا متقابل واحدا فواحدا الى ان يتكثر الجهات والحيثيات وينفتح باب الخيرات
فلتقدم هذا الاصل في فطريات الطبع السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره الا ان المعاندين
لاهل الحق جحدوه هذا الاصل اشد جحود كيلا ينفتح على احد باب الحكمة والا تكشف اثبات
النور المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة عن الاجرام والابعاد في عالم الامكان
لانهم تثقل طباعهم عن الخروج الى النشأة اخرى ومجاورة العاكفين حمى حرم الله وكعبة
القدس والبيت الحرام قعدوا اول مرة مع القاعدين ولو ارادوا الخروج لاعدوا له
عدة ولكن كره الله انبعاثهم وثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين ويشبه ان يكون اكثر
هؤلاء المجادلين خصماء الروحانيين واعداء الملائكة المقربين ضميرا وقلبا وان لم يصرحوا
بما اضمروه لسانا ونطقا كاليهود كما في قوله تعالى كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن
الله فلا جرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة ودفع الشبهة عنه صونا لعقائد
الطالبين للحق عن شكوك المضلين فقالوا كما سلف ذكره في السفر الاول من ضوابط العلة
والحق انه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد آ و ب مثلا وآ ليس ب فقد صدر عنه من
الواحد ب وما ليس ب وذلك يقتضي اجتماع النقيضين وقد مر ذكر بعض الشكوك

على هذا البرهان مع اجوبتها هناك وقد اوردنا اليه هناك اعتراض امام الباحثين المعترضين
على الحكمة متحفظا على رئيس صناعة الميزان مع الاشارة الى موضع الاشتباه ومعرض الخلل
والخبط وهنا نقول بعد تمهيد هذه الاصول ان من الواضح المنكشف بما سبق ان صدور
ما ليس ب آ بعينه في قوة عدم صدور ب من حيثية صدور ما ليس ب والا لكان ما ليس ب آ هو
بعينه ب وان لم يكن هو في قوة عدم صدور ب بحسب اصل الواقع واصل الوجود في
نفس الامر لان ما ليس براكبة في الجسم وان لم يكن بمنزلة ما ليست فيه راكبة في مطلق التحقق
فيكن اجتماع ما ليس براكبة مع ما هو راكبة في جسم واحد لكن لا يكن وجود ما هو راكبة فيه من الحيثية
التي وجد فيه ما ليس براكبة والا لكان ما هو راكبة وما ليس هو راكبة شيئا واحدا والحاصل
ان النقيضين يجتمعان انما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق
في حيثيتين تعليليتين لا في حيثية واحدة والا لزم التناقض لا محالة وهذا الاسلوب قريب المأخذ
مما سلكناه في دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر عنه كانت
ذاته بخصوصها مصدرا لا الف بمعنى ان ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم وهو بعينه
عنوان لتلك الخصوصية فلو صدر عنه ب ايضا بحسب تلك الخصوصية كانت تلك الخصوصية مصداقا
لصدور غير الف ايضا ولا شبهة في ان صدور آ وصدور ليس آ متخالفان في المفهوم فيلزم
ان يكون تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال ويقرب من هذا في اصابة الحق ما ذكره
الكاتبي في شرح الملخص فانه بعد ما حرر كلام الماتن وقرر المنع المذكور اعني منع كون صدور
لا آ مثلا مستلزما للا صدور آ قال وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه

الف

الف لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول المطلقتان
انما تصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما
في الصدق ثم لا يخفى انه جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد
بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات وبالدوام لا بعموم ما وح نقول انما جاز صدق المطلقتين
بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر
قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام الرازي على الشيخ **فصل** في سياقة اخرى
من الكلام لتبيين هذا المرام اورده بهمنيار في كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره في كلام
الشيخ الرئيس سيما في التعليقات حيث قال واعلم ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا
لا يكون علة لشيئين معا معية بالطبع فانه لا يصدر عنه شيئ الا بعد ان يجب صدوره عنه فان
صدر عنه آ ح من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واجبا صدور ب عنه فانه ان
صدر عنه ح من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه
يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا فاذن كل بسيط فاما ان يصدر
عنه او لا يكون احدى الذات انتهى واعترض عليه الفاضل الدواني في حاشية التجريد
بقوله وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ح من حيث يجب صدور
ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب آ واجبا من حيث وجب ح بعينه وهل الكلام الا
في نفيه اقول زيادة قيد الوجوب في هذه السياقة يفيد ان العلة الموجبة للشيئ لا بد وان يكون
فيها من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه ما لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول لها

علم صح

مختلفتين صح

ما قيد صح

الآخر لو فرضت بعينه كما لا تكون لعلة اخرى بالقياس الى هذا الشيء او معلول آخر فتلك الخصوصية الذاتية
مبدء ايجاب الشيء المعين كخصوصية وهنشاء انبعاثه عنها بما هي هي وليس المراد بالخصوصية
او الحيثية هنا المفهوم المصدري الذي يجوز كساير المعاني المصدرية ان يتعدد بتعدد ما اضيف اليه
بل المبدء الخاص الذي يكون بحيث ذاته وحاق تعينه مصداق الحيثية المذكورة التي يعبر عنها بصدور
كذا او بترتب كذا ويعبر عن مبدئها ايضا تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية وبالجملة كل حكم موجه
فانه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل فوجوب حصوله
قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل حكم مخصوصا بالوجوبين وقد علمت من طريقنا ان هذا
الوجوب السابق وان كان صفة للحكم لكنه يحصل بالفاعل ولا شبهة في ان وجوب زيد مثلا
كوجوده يباين وجوب عمرو ولا يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود
واحد وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه واستناده بقابله وكما لا يكون
لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق
عليهما بالذات فاذن نقول وجوب صدور الشيء عن المبدء الاول اما لا لذاته او لاجل غيره فان
كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات لا لاجل واسطة وان
كان صدوره عنه بغير واسطة والمبدء مبدء له لذاته وفي ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الاثر
فاذا كانت ذاته امرا واحدا حقيقيا فلا يصدر منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة
واحدة فالذي سبق الى بعض الاوهام السخيفة انه مع المحال ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة
ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له بالقياس الى غيرهما من ساير الاشياء

فهما يتعينان من بين الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجة واحدة في سلك
الاعتبار وستبين الف وعند التامل فان مطلق الخصوصية والخصوصية الاضافية غير الخصوصية
المعينة فهي كساير المطلقات لا تغني عن الحاجة الى التعيين فنقول ان ذينك الشيئين لا
لهما من جهة اشتراك في مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميزا بها عن خصوصية صاحبه
فاذن منشأ تلك المناسبة الذاتية التي تكون للمبدء بالقياس اليهما اما احدى الخصوصيتين
بخصوصها فهي بعينها علة الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الآخر منها عن تلك العلة
واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شيء من الخصوصيتين في تحقق تلك المناسبة
الا على وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحة الصدور الى مناسبة العلة للامر الواحد
المشترك فلا يصح صدور شيء من احدى الهويتين المخصوصتين عنها بتلك المناسبة المشتركة
فالحق بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد لو كانت وحدته وحدة كفيلة لا كالوحدة المبهمة
التي هي في الوجود والتحصل بمفتقر الى مخصص ذاتي مقوم للوجود وان لم يكن مقوما للحد والمفهوم
فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في درجة واحدة من جهة واحدة

مساق له

فصل وهناك سلك آخر في البرهان على هذا الاصل افاده الشيخ الرئيس في اكثر كتبه
كالشفاء والاشارات والتعليقات وغيرها وهو ان مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث
يصدر عنه آخر غير مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان
اما ان يكونا مقومين لتلك العلة واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون احدهما مقوما والآخر
لازما لها فان كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة لا واحدة من جهة

وان كانا لازمين واللازم مع فيعود التقسيم من راس في ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمين
مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الآخر فان كان لا ينتهي الى كثرة في المقوم لزم ان يكون كل لازم
لازما بواسطة لازم آخر وهذا الكلام مع انه يلزم منه اثبات لوازم متربة غير متناهية وفيه قول باثبات
علل ومعلولات غير متناهية يلزم منه نفي اللوازم اصلا لان تلك الماهية اما ان تقتضي لما هي هي ان يكون
لها لازم او لا تقتضي فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هي هي فيكون غير واسطة وقد فرض
كلها بواسطة هف وان كانت الماهية لا تقتضي شيئا اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من
اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم الغير المتناهية يوجب فساد القول بها واما ان
يجعل احد المفهومين مقوما للعلة والآخر لازما لها حتى لا يكون المفهومان متساويي الدرجة لان المقوم
متقدم والمتقدم ليس بالمتقدم ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المع فقط فيكون
المع واحدا فانه حينئذ لا يكون حيثية استلزام العلة ذلك اللازم هو المع هي بعينها ذلك المقوم حيثية
ويلزم ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع
التقديرات يلزم من صدور الاثنين عنه تركب وكثرة اما في ماهية العلة او لانها موجبة بعد كونها
شيئا ما او بعد وجودها متفرق لها والاول كما في الجسم بحسب ماهيته الجوهرية من مادة وصورة وفي جنس
وفصل والثاني كما في العقل الاول بحسب الكثرة الذي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير ماهيته ووجوده
والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتغايرة عنه في الوجود او الى جزئياته وتلك
انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط جهة منقسم وبعد الوجود
الحقيقة او متكثر الهوية بوجه البتة فقد ظهر ان العلة الواحدة بما هي واحدة لا يصدر عنها اكثر

ما تحرر

من معلول واحد من غير توسط وانما شرط ان لا يكون شيء منها بتوسط لان الاشياء الكثيرة
يصح ان تصدر جميعا عن الواحد الحقيقي ولكن لا في درجة واحدة بل البعض بتوسط بعض فصل
في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها قال صاحب التشكيك في
المحصل مسئلة العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة
لنا ان الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا
لاحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للآخر والمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في
ماهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام
في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والآخر
خارجا كانت الماهية مركبة لان الداخل هو الجزء جزء الماهية وما له جزء كان مركبا وكان المع
واحدا لان الداخل لا يكون معلولا اقول هذا هو البرهان الذي نقله الشيخ مع تغيير لفظ
المقوم في الشق الثالث بالداخل وبهذا التغيير افسد صورة البرهان لعدم انحصار الشقوق
في الثلثة بل بقي شق رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والآخر خارجا فكان يجب ذكره
ثم يشار فيه الى الخلف باحد الوجهين او كليهما مع لزوم كون ما فرض معلولا علة وما فرض
اثنين واحدا ثم قال والجواب ان موثرية الشيء ليست صفة موثرة على ما بيناه واذا كان
كذلك بطل ان يقال انه جزء الماهية او خارج عنها وقال المحقق الطوسي في نقده للمحصل اقول الكثرة
قالوا الصفة الواحدة لا تقتضي الا مقتضى واحد واما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيها اذ
لم يقولوا بعلية ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة قالوا ذلك في الذوات ايضا

وصاحب الكتاب خالف الكل والمعقول في المكان امر وجودي ومعلول للجسمية مع باب التأثير
وقبول الاعراض ليس بوجودي عنده وان كان وجوديا لكنه مع باب التأثر وهم لا ينفون
كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة فليس هذا الدليل بصحيح ودليلهم غير مبني على
كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون مع جهة موثريته في غير
ذلك الاثر ثم الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين الى آخره ثم قال صاحب الكتاب والذي
يدل عليه هو ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية
للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون
الالف ليس بب مغاير لمفهوم انه ليس بج ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة
في الهوية فكذا ههنا فقال الناقد المحقق اقول الاضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد
وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنها شيئان من حيث انها واحدة ولا ينفون صدور
شيئين يقبلها قابلان عنها فلا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم انتهى كلام ناقد
المحقق بالفاظه وستعلم منا الكلام في تحقيق الامر من جهة صدق السلوب عليه تعالى وانه في اي
وجه يصح حملها على ذات احديته والاشارة الى قصور نظر القوم عن تلويح الاصابة في ذلك
واعترض ايضا في بعض كتبه تارة في صورة النقض وتارة في صورة المعارضة بان الواحد
قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا
هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة ولا شك
في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء

مختلفة

مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد
ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان سلب الشيء عن الشيء
واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا تلزم
الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحد متعددة حتى يلزم تلك الامور
لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال بيانه
ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه متقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه
فقط فكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى ثبوت قابل ومقبول
او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال
القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا تمتنع ينفعل
خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء فامر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا
امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد انتهى كلامه اقول جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيح الا الذي
دفع به النقض بالسلوب فان لاحد ان يقول سلب شيء عن شيء لا يتوقف على ثبوت الشيء
المسلوب فالواحد الحق تعالى في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه وهذا اشكال
قوي لا يمكن التفصي عنه الا بما حققناه فان حقيقة سلب الحجرية عن الانسان لا يمكن ان تكون
بعينه حقيقة وجوده من حيث هو وجوده ولا ايضا وجود الحجر وموطنه فلا بد من تركيب في المسلوب عنه بعينها
كالانسان في مثالنا هذا اجمالا وبيانه في مسئلة توحيد الواجب تعالى وفي تحقيق ان البسيط
يجب ان يكون كل الاشياء فحق الجواب عن هذا الاشكال ان صدق تلك السلوب كلها لكونها

سلوب النقائص واعدام الاعدام يرجع الى اثبات الوجود التام الكامل الذى هو منشأ كل موجود
وتمام كل كمال وغاية كل كمال فلا فقد هناك اصلا الا فقد الفقد والسلب الاسلب السلب وهو نفس
الوجود الواجب الاحد التام واما الذى تفصى به الفاضل الدوانى فى حواشى شرح التجريد عن هذا الاشكال
من ان السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيئا منضما الى العلة
يتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفى غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والثانى
ان يعتبر له تحقق لينضم الى العلة ولهذا الاعتبار نوع الوجود ولا يصدر الا بعد صدور الكثرة
فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل انتهى كلامه فليس مما فيه جدوى لان
الذى استصعب فى هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول تعالى بمعنى ان
ذاته بذاته بحيث متى لاحظ العقل شيئا من تلك الاشياء حكم بانها مسلوبة عنه تعالى فى بدو الازل
وازل الآزال قبل وجود هذه الاشياء فلا مدخل لانضمام هذه الاشياء فى مصداقية تلك السلوب
فالسلب المعتبر على الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما وهو المأخوذ على وجه السلب المحض وان
لم يحتج الى انضمام شئ الى العلة لكن يحتاج صدقه الى ان يكون بازائه فى الموضوع وفى ما يصدق
عليه شئ وقوله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفى غيرها موضع غلط فان مفهوم
ان يوجد ذات غير مفهوم ان ينتفى غيرها عنها ولا يجوز ان يكون حقيقة الوجود بعينها حقيقة
الانتفاء ولو فرض بالقياس الى امرين كما مر وقال بعض اكابر الاعلام دام ظله فى هذا المقام
لدفع تلك النقوض التى اوردت على اصل الحجة انه الاسلوب الاعتراض على هذه الحجة فى شئ مما
اورده اما الاول فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس بجميع صدقه الى العلة او عليه بل انما

مناظم

مناطه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب واما الاخيران فلان شيئا من الاتصاف بالاشياء
الكثيرة وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ليس بقبيح الامر لقاء الاستلزام الى حيثيات تعليلية مختلفة مختلفة
ولا معارضة هناك اصلا وانما يتوجه شئ منهما لو لم تختلف الحيثية مطلقا انتهى كلامه دام ظله
اقول ان السلب البسيط قد يكون واردا على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة
فلا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لا يحتاج الى وجود موضوع من تلك الجهة واما اذا صار فى طرف الحكم
او جزء المحمول فلا بد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط وقد ثبت فى صناعة
علم الميزان تسويغ رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق ان ليس كذا
بجسم صدق ان كذا ليس بجسم فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمان فى
الصدق والتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك ولا شك فى ان مفاد الموجبة هو الحكم
باتحاد الطرفين اعنى الموضوع والمحمول فلا بد لذلك السلب من نحو من الوجود سيما اذا كان
مصداق الحمل نفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض فاذن لا بد من تحقق
تركيب فى ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجودا كذا او كونه موجودا ليس كذا كما تقول الانسان
ليس بفرس ففيه تركيب من امر به يوجد انسانا ومن امر به يوجد لا فرسا وليست حيثية الانسانية
بعينها حيثية اللافرسية كما مضى فلا بد فى التخلص عن الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب
على ذاته تعالى من المصير الى ما سلكناه ولذلك قال بعض المحققين ان جميع السلوب عن ذاته
تعالى يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان ومرجعه الى وجوب الوجود ووجه ذلك ان
الامكان معنى سلبى ويندرج تحته جميع النقائص والقوى والاعدام فسلب الامكان عن شئ

حتى يكون مفاد الحكم مفاد قضية موجبة سالبة المحمول صح

ولا شبهة ور

والقصورات صح

يستلزم سلب الكثرة والتركيب والماهية والجسمية والجوهرية والعرضية وغير ذلك عنه فسلب كل منها
عن الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة وجهة الوجود
من حيث ذات الموجود في نفسها بما هي هي هو بعينه ضرورة الوجود ووجوب الذات
من حيث هي هي اقول وكذا الاشكال الوارد على الاصل المذكور مع جهة اضافة تعالى بصفات
اضافية كثيرة لا يندفع بما ذكروه في وجه التفصي من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد
وجود الاشياء التي يقع الاضافة له تعالى اليها فتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء فان لاحد ان
يقول انا نعيد الكلام الى مبادي هذه الاضافات وموجباتها فان اكثرها بل كلها مما يحتاج
الى مبدء وخصوصية ينشأ منه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة وما يجري مجريها الا ترى
ان علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له غير علمنا بعمرو وقدرتنا عليه وارادتنا له كيف والقوم
قائلون بانه تعالى يعلم جميع الممكنات في الازل على الوجه التفصيلي قبل تكونها فالحق في الجواب
ان يقال اضافته تعالى الى الاشياء لا تتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر بحسب
الحقيقة بل هويته الكل هوية واحدة وجوديته فعاليته تعالى بكل احد من المعلولات بعينها قادرية
عليه وهي بعينها مريديته له واما تكثر اضافته تعالى الى الاشياء بالعدد فانما يكون على ترتيب
ونظام لا يقدح في وحدته تعالى فان اضافته الى المتقدم الاول مبدء لاضافته الى المتقدم الثاني
وهي لاضافته الى الثالث وهكذا يتكثر الاضافات حسب تكثر المعلولات طولا وعرضا
في سلسلة الابداع والتكوين وكما ان الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولا وعرضا
مما يصحح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتيب الاضافات على هذا الوجه يصحح اضافته

ليس كما ذكرتم فيما وبينه بل انما هي صفة مستقرة بارادة اضافتها اليه وكذا اضافتنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له مع

تعالى بكثرة الاضافات **وهم وتنوير** وربما توهم متوهم انه اذا كان صدور المتقدم عن العلة
بحسب الخصوصية والمناسبة فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية فلا يكون وجودها
حقيقيا لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات واعتبار الخصوصية فاذن لا يصح
صدور المتقدم الواحد عن العلة الواحدة اذ كل علة تكون لا محالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار فالمراد
بذلك اثبات ان اول الصوادر يجب ان يكون امرا واحدا بسيطا لجواز كونه مركبا لتركب ما هو علته
فيراد بان الخصوصية انما يراد بها هناك ما هو مبدء استيجاب التخصيص للمعلول ميلا بالصدور
عن العلة دون غيره والتعبير بالخصوصية لضيق العبارة وبالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية
وملاك صدقها وذلك الامر في صورة صدور الواحد عن المبدء الاول يجب ان يكون عين ذاته
واما في صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في دفعة واحدة معا فلا يمكن ان
يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي بحسبها يصدر البعض الآخر اللهم الا خصوصية
مرسلة نسبتها الى الكل واحدة تحتاج في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع
فرض الاشتراك في خصوصية تامة مطلقة ليصح بها صدوره بعينه فالاشياء اذا تساوت نسبتها
بالصدور الى مبدئها واستوت نسبته مبدءها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع ما لها
منه في الوجود والتشخص فلا يتصور هناك امور متكثرة وموجودات متعددة قال المحقق
في شرح الاشارات لا يتم الصدور اليتم لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر
لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث
يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المتقدم وهو بهذا المعنى متقدم

فيتمايز

على الصع ثم على الاضافة العارضة لها وكلاهما فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك
الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان
كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان الصع فوق واحد فلا محالة يكون ذلك
الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر انتهت عبارته **بحث وتحصيل**
ذكر استاذنا السيد دام مجده وبقائه ايرادا على الجواب المذكور بقوله التفتيش الفائض والفيض
البالغ هو انه سبحانه بنفس ذاته الاحدية فاعل جوهر الصادر الاول والعلية الصدورية بالمعنى
الثاني الغير الاضافي الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو من مراتب الاعتبارات
السابقة على وجوده وتقرره وهي كون الباري الفعال بذاته بحيث يجب صدور الصع الاول
بخصوصه عنه فهذا المعنى الغير الاضافي متقدم على ذات الصع الاول ثم على العلية الصدورية
الاضافية التي هي فرع وجود المتضايفين فهذا المعنى كما انه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات
الصع ومستتبع اياه في الاعتبار العقلي فكذلك هو متأخر عن مرتبة ذات الباري الفعال ولازم
له وليس هو عين ذاته تعالى انما العلية الصدورية الغير الاضافية التي هي عين ذاته تعالى معناها
كونه بحيث مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ما هو غير مطلقا لنظام الوجود على
الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان غير اضافيين ومعنى ثالث اضافي والذي
هو عين ذاته من الاولين هو حقيقة اخاصة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي
هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه فالذي هو بحسب خصوصية ذات الصع
الاول انما هو لازم نفس ذاته تعالى لا انه عين مرتبة ذاته والبرهان عليه من سبيل شبه الاول

الاول هو

ان اعتبار وجوب صدور الصع الاول بخصوصه الذي هو احد معنيي العلية الحقيقية المتقدمة بالذات
على ذات الصع متأخر بالذات عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما تعرفت في ترتيب
المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود الصع فما يكون متأخرا عن مرتبة امكان الصع كيف يصح ان
يكون عين ذات مبدع الكل الثاني ان وحدة الصع الاول وحدة عددية فلك العلة التي هي
بالنسبة اليه بخصوصه يكون واحدة بالعدد ايضا ووحدة الحق تعالى كبرياؤه متقدسة عن الدخول
في باب الاعداد الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته سبحانه مع الصفات الكمالية بمعنى
كمالا مطلقا للوجود بما هو وجود من المستبين ان كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل ذا
الصع ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه وكل
خصوصية دونه بل هو من اوصاف المجد والكبرياء له جل ذكره بالقياس الى هذا الصع بخصوصه
وبالجملة علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل وجود وكل كمال
وجود لا ان هذه الذات بخصوصها صنعه وهذا الوجود بخصوصه فيضه فالخير كماله ومجده بحسب النسبة الى
خصوصيات الموجودات والاول مجده وكماله بحسب ذاته على الاطلاق وذلك عزة وعلاه
جل سلطانه هو ان ذاته بحيث يدبر نظام الوجود ويخلق كل مهية وانية ويفعل كل ذات
ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود لا ان نظام الوجود بالفعل صنعه وصنيعته والموجودات
باسرها خلقه وخليقته وذلك كان كماله في فعاليته وخلاقيته قبل وجود الممكنات وعند
وجودها على سنن واحد كما مر نظيرها في عالميته تعالى بكل شيء انتهى ما ذكره باختصار اقول وفي
كلام هذا السيد الاجل دام مجده موضع ابحاث الاول انه يلزم على ما ذكره ان يكون الصادر

صرفه وصيغته وله

الاول عن الواجب امران احدهما العقل الاول والآخر تلك الخصوصية الزائدة على ذاته كما نص
عليه مرارا فى ما ذكره من الكلام وفى ذى قبل فى فصل آخر وذلك ممتنع لانه لا يلزم مما ذكره كونهما
معا فى درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر العقل الاول فى الوجود لانا نقول فالصادر الاول
بالحقيقة هو تلك الخصوصية لا غير فيحتاج صدوره الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك
الخصوصية السابقة عليها ايضا زائدة على ذاته حسبما قرره والكلام عائد فى صدور هذه الخصوصيات
الى غير نهاية لا يقال لعل تلك الخصوصية زائدة فى اعتبار العقل وتحليله لا فى الخارج فيكون من
العوارض التحليلية لذاته تعالى لانا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا ماهية حتى يجرى فيه التحليل
العقلى كما يجرى فيما له وحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا
فكما هو بسيط فى الخارج بسيط من كل جهة وجه وكما ليس يكتنفه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لا يكتنفه
باى اعتبار اخذ الثانى ان حيثية كونه تعالى بحيث يصدر عنه العقل الاول هى بعينها حيثية
كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل
الاول الى مجموع العالم وجملة النظام كنسبة صورة الشئ ذى الاجزاء الى اجزائه وذلك الشئ جملته
وقد مر ان الشئ شئ بصورته لا بمادته وان صورة الشئ هى نفسه وتمامه وقد علمت
ايضا ان العقل كل الاشياء التى بعدها على وجه اشرف والطف فمتى قلت العقل فكانك
قلت العالم كله بحيثية صدوره لا تغاير حيثية صدور النظام الجملى الا باعتبار الاجمال والتفصيل
وقد علم ان المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره بالاعتبار فاذن نقول كما ان كونه تعالى بحيث
يفيض عنه الخير كله وبعلم الاشياء كلها عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل وبعلمه

عين ذاته

عين ذاته بلا تغاير حيثية الثالث ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد مرتبة امكانه عين ما كان
المنظور اليه حال جهة ذلك المعلول لا ينافى كونه سابقا عليه ولا ايضا عينية الشئ وتحققه فى
الخارج ينافى كونه من الاعتبارات العقلية لجهة من الجهات اذ ليس مفهومه الهاما كان
المنظور اليه اذا كان حال جهة الشئ وعوارضها واحكامها كان نفسها لنفسها متقدمة
على جميع الاغيار حتى موجب وجوبها وعلة كونها وكان بنفسها على نفسها مقدما على كل حكم عليها
وبعده الحكم عليها بالامكان ثم بالحاجة فى الوجود الى الغير ثم بايجاب الغير وجوبها ووجوب
وجوبها به ثم بانها موجودة مع ان الوجود الذى به توجد متقدم عندنا عليها فى الواقع وكذا
العلة متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين كون خصوصية الايجاب وما به يتشاء وجود
المعلول عين حقيقة المبدء وبين ان نسبتها بحسب المفهوم الى جهة المعلول فى اعتبار انها العقلية
متاخرة عنها وعن امكانها الرابع ان كون وحدة الصادر الاول عددية على تقدير التسليم
لا يتم ان ما بازائها من المبدء يجب ان يكون وحدته عددية ولا يجب انحفاظ تلك الوحدة
فى جانبى العلة والمعلول والذى يجب انحفاظه من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة
لا بد وان تكون اقوى واشرف على ان ما ذكره بعينه جار فيما اخذت خصوصية العقلية
الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فهذا مجموع العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول
الاول والوحدة التى هى من باب الاعداد هى ما يتصور بازائها من نوعها او جنسها
وحدات اخرى ذهنا او خارجا يندرج معها تحت طبيعة واحدة فمتى يسوغ هذا المعنى فى
العقل من جهة وقوعه تحت جهة كلية فكذا ما يجرى فى النظام الكلى من جهة وقوعه تحت جهة كلية

فى الوجود

الحكم

فى العقل

عند العقل وكون المركب ذا جهة او لا مع كون البسيط ذا جهة على انك قد علمت ان البسيط
لا جهة له وان العقل اعنى بلا جهة والمغايرة بينه تعالى وبين الهويات البسيطة والانيات
المحضة بالتقدم والتأخر والكمال والنقص الخامس ان قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه
هذا الخ بالعدل كخصوصية ليس هو من الكمالات المطلقة الطبيعية الموجوديا هو موجود فضلا عن وجود
الخصوصية المصدرية التى هى مبدؤه ومنشأه والتخصيص الذى ينافى كون الشيء من عوارض
الموجود بما هو موجود ومن كمالات الوجود المطلق هو ما يصير به الشيء نوعا متخصص الاستعداد
كان يصير امرا طبيعيا او تعليميا فكل ما يصح ان يلحق الموجود المطلق من غير ان يكون مشروطا
بتغير او تقدر او تكثر او انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وكمالاته وان كان يتقدم
ويتأخر وشدة وضعف ولذلك يبحث عنه فى علم ما فوق الطبيعة مبنى وجهيته وفى علم
الربوبيات وجوبا وامتناعا **اشعار تنبيهى** قد ذكر صاحب روضة البنان قريبا
من الايراد المذكور بوجه آخر على قولهم يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول
معين لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول آخر لها فاذا كان الخ واحدا جاز
ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والا لم يجز بقوله وايضا الخصوصية التى هى
عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقى لا يمكن ان يسلب عنها بالقياس الى غير معلولها فان
ذات الشيء لا يمكن ان يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية ليس بالقياس الى الخ معين مسلوب عنه اذا
قيس الى غير ذلك الخ فهى ليست ذات الفاعل فقط بل هى عبارة عن الفاعل مع مناسبة
مخصوصة زائدة عليه وارتباط خاص ينضم اليه فلا يكون واحدا حقيقيا ثم اجاب عنه

بان معنى كون الخصوصية عين ذات الفاعل ان بها بنفسها يعين ذات الخ مع غير انضمام معنى آخر
اجنبى اليه اصلا وليس الذات مع غير هذا الخ كذلك ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك
فتدبر واجد تجد انتهى كلامه ومراده ان الخصوصية التى بها يصدر الخ الاول عن الواجب جل
ذكره هى عين ذاته وسائر الخصوصيات التى بها يصدر عنه ما سوى الخ الاول هى امور
منضمة اليه والتحقيق ما قررناه **نور مشرقى** يزاح به ظلام وهى قد اورد بعض المتأخرين
من الاذكياء نقضا على البرهان المذكور من انه لو صدر عن الواحد امران مثل آ ب فصدور
آ ليس صدور ب فاتصف المبدء بالنقيضين بعد قوله واجيب بان نقيض صدور
آ لا صدور آ لا صدور لا آ ورد بان صدور ب ليس صدور آ فاتصف بصدور آ ولا
صدور آ فاذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا جاز اتصافه بهما من جهتين واذا كان
واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد بهذه العبارة اقول لو تم ما ذكروه لزم
ان لا يصدر عن الواحد واحد ايضا بل لا يكون الواحد موجودا اذ كل موجود متصف بصفات
اعتبارية واقلها الوحدة والشيئية والمعلومية والجوهرية وغير ذلك فاتصف بالوحدة
وبالليس بوحدة وبالوجود وبالليس بوجود الى غير ذلك فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية
اتفاقية مبنية على عدم امكان الواحد الحقيقى ويلزم ان لا يصدر منه اثنان فما ذكروه
مغالطة سفسطية اقول البرهان المذكور فى غاية الاحكام والمتانة ولا يمكن القدح فى مواده
ومقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية
وصدرتها صورة منتجة لانه قياس استثنائى يستثنى نقيض التالى لينتج نقيض المقدم

هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كما وجب كان متصفا بالنقيضين وهما صدور آ ولا
صدور آ لكن التالي باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم ما مر ويمكن تصويره على صورة قياس شرطي
اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان فاذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه
تخلف حكم النتيجة في موضع فلا يوجب ذلك الاشكال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة
كما هو شان اكثر النقيضين والجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب للحق ان يشتغل بالفحص
والتفتيش ليتضح عليه جلية الحال ويرتفع شبهة ما يختلج بالبال فنقول في دفع ما ذكره من
ان كل موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجوهرية وغير ذلك انا قد اشرنا
سابقا ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا في الذات لا في الخارج
ولا في العقل بحسب التحليل وكذا الحال في صفات الواجب تع فان مفهوماتها متغايرة
لا محالة اذ ليست العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر الفاظا مترادفة ولا ان
اطلاقها او اطلاق بعضها عليه تع على سبيل المجاز المرسل او التشبيه تع على الشبه طوا كبيرا
فهي مع كونها متغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد
لا بمعنى ان الوجود زايد على ذاتها ولا ان وجودها شيء غير تشخصها ولا ان وحدتها غير وجودها
بل الوجود الواحد الاحدي بنفس احديته مصداق لهذه المفاهيم ومطابق بذاته وفرديته
للحكم بها عليه من غير ان يقتضي صدقها عليه تغايرا في الذات ولا في عوارض الذات
حتى يصير الموصوف بها مركبا في ذاته عن امرين سواء كان التركيب خارجيا كالجسم المركب
عن مادة وصورة في الوجود او ذهنيا كالمهية المركبة من جنس وفصل كالانسان الماخوذ في حد

مهية الحيوان والناطق فانا اذا وجدنا جسم النار وقد صدق عليها انها في ذاتها نار
للحيز وانها حارة يحكم بان حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان
اتصافها بانها نار للحيز من جهة ذاتها امر يعم الاجسام فهو اذن لاجل حيثيتها التي هي
مادة مشتركة بينها وبين غيرها من الاجسام ولهذا انقلب الى عنصر آخر فينتقل المادة من
صورتها الى صورة اخرى واتصافها بانها حارة في نفسها او تخصيص بها فهو لاجل صورتها
فالاتصاف بتلك الصفتين يوجب تركيبا في ذات الموصوف بها تركيبا خارجيا
وكذا اتصاف الانسان بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب
المهية وان ناقش مناقش في المثال فلنمثل له مثالا آخر من البسائط الخارجية فنقول اتصاف
الخط بمطلق المساواة والمفاوتة من جهة مطلق الكمية وهو جنسه البعيد واتصافه بان
اجزاءه مشتركة في حد واحد من جهة اتصاله وهو فصله البعيد واتصافه بالاستقامة من جهة
فصل آخر تحت جنسه المتوسط واتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل آخر قريب فهذه
الامور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا في مهية الخط من معان متعددة وذاتيات متكثرة
بحسب العقل في ظرف التحليل وان كانت موجودة في الخارج بوجود واحد كما انه اتصافه
بكونه ضلعا لزاوية وقطرا لمربع وسهما لمخروط ووترا لقوس يوجب كثرة في العوارض
واختلافا في الحيثيات التعليلية المؤدية الى كثرة العلل والاسباب وبالجملة اتصافه
سبحانه بصفاته الكمالية من العلم والقدرة وغيرها لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج
لا في الذات ولا في عارض الذات لا في الوجود ولا في المهية لا في العين ولا في الذهن

بان بزانه مجتمعة صح

لا في الحقيقة ولا في الاعتبار فكذلك الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه تعالى بها كالموجودية
والمعلومية والشيئية والمبدئية والاولية ليست مما يوجب تكثرا واختلافا في العين ولا في
الذهن فان الاعتباريات التي تستلزم اختلافا بالحقيقيات والجهات هي مثل الامكان
والوجوب والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ولهذا حكموا بان كل ممكن زوج تركيبي
لاشتماله على الامكان والوجود وحكموا بان امكانه لاجل ماهيته ووجوده لاجل ايجاب علته
وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم تركيبا
عقليا في ذاته كما ان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت آخر مما يستلزم تركيبا
خارجيا في ذاته من مادة وصورة فهذه الصفات وان كانت اعتبارية توجب
كثرة في الموصوف واما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية
والمعلومية وغيرها فليست مما يقتضي كثرة واختلافا اصلا لا في الذات ولا في حيثية الذات
ولا في الصفة ولا في حيثية الصفة الا مجرد المغايرة في المعاني والمفهومات وقد مر
غير مرة ان اختلاف المفهومات انفسها لا يستلزم ضرورة اختلافا في ذات الشيء ولا في
صفته ولا في اعتباره كذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه تعالى بالصفات
الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسب ما قررناه واوضحنا
سبيله وبينا دليله ليصفو توحيده عن شوائب الاشراك والا فيقع في ضرب من الاشراك
والالحاد والتعطيل كما لاكثر المعطلين الذين جعلوا الله عضين والله ولي الفضل العظيم
يبطل بها شبهة وشبهة لعلك ترجع وتقول رادا علينا مناقضا لما قررنا

حكمة عرشية

مع اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها مع نعوت الكمال وصفات الجمال عينا وعقلا
بلا اختلاف حقيقة لا في الخارج ولا في الذهن ولو يجب الاعتبار بانه لو كان الامر كما قررت
وصورت لكان كل عالم قادرا وكل قادر مريدا لزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا
مريدا مع ان الواقع ليس كذلك بديهة واتفاقا فان كل احد يعلم ان الاحجار والجمادات
ليست عالمين قادرين مريدين فلنا لو كنت ايها المناظر المعترض ذا قلب منور بنور الكشف
والعرفان وذا بصيرة غير محتجبة بحجب الغشية والاكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الارض
والسموات عقولا كانت او نفوسا او صورا او اجساما او اعراضا حيا عالما قادرا
مريدا لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت متحدة مع الوجود كانت
شدتها وضعفها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله
ونقصه وخلوصه وشوبه فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها الخارجي ظهر ان وجودها
متضمن للعدم وظهورها مندمج في الخفاء وحضورها متصل بالغيبة وبقاؤها منحفظ بالتجدد
والزوال واستمرارها منضبط بتوارد الامثال وذلك من وجهين احدهما مع جهة الامتداد
والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن سائر الاجزاء المبهم في الكون الوضعي والوجود
التحيزي وقد علمت ان كونها في الوضع والحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلاف اجزاء الجسم
في الوضع والمكان هو بعينه اختلاف في الوجود والتشخص وكون اجزاء الجسم بحيث
حضور كل منها يستدعي عدم سائر الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده ومحصل ماهيته
وهويته الاتصالية فذاته مقومة بالاعدام والاحتجابات فذاته في غشاوة مع ذاته

احياء عالمين قادرين مريدين خ ل

لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغائبة عن نفسه بنفسه فضلا عن ان يكون الشيء محتجبا بشيء آخر
عن نفسه او غائبا بنفسه عن شيء آخر وغائبا بنفسه عن شيء آخر وثانيهما من جهة تجدد الطبيعة
في الوجود وتبدلها في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئا فشيئا ودورانا آنا فآنا وحدوثها
في كل حين بنحو آخر فهاتان الجهتان برهانان على ان ليس للصورة الجوهرية الهيولانية وجود على
شعوري لا لذاتها ولا لغيرها الا بواسطة صورة مأخوذة منها مطابقة اياها يكون لها حضور عقلي
غير مادي ولا مخلوط بالاعدام والظلمات والحجب والجهالات فان كل ما فرض منها علما او عالما
في اي آن مفروض كان غيره في سائر الآنات والازمنة وكل حيوة او حيات في حين مفروض
كان موتا او فسادا في باقي الاحيان فلم يوجد منها علم مستمر ولا حيوة باقية ولا ارادة ثابتة
كذلك اصل الوجود اذا دقق احد النظر وحدق البصر فانه يجد ان نقصان الاجسام والماديات
في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة فكما ان اصل طبيعة الوجود فيها مشوب
بالعدم حتى صار وجودها ضربا مع العدم لغاية الزوال والخسة فكذلك صورها التي في الخارج كانها
صور علمية قد نقصت وضعفت وتكدرت بدخول النقائص والقصورات في ذاتها
فصارت علما كلا علم وحيوة كالموت وارادة كالكراهة وقدرة هي بعينها العجز وسمعا هو
الصمم وبصرا هو العمى وكلاما هو السكوت فما ورد في الكلام الالهي من قوله جل ذكره وان من شيء
الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد من في السموات ومن في الارض
وما حكمت به مكاشفات ائمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان ان جميع
ذرات الاكوان من الجماد والنبات فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون مسبحون

بحمد ربهم

بحمد ربهم فهو اما لاجل ان الوجود وكمالاته مع الصفات السبعة متلازمة بعضها لبعض غير منفك
شيء منها عن صاحبه ذاتا وحقيقة فكل ما وقع عليه اسم الوجود لابد وان يقع عليه اسماء هذه الائمة السبعة
مع الصفات الا ان العرف العام اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرهما
لاحتجابهم عن الاطلاع عليها واما لان لكل نوع من الاجسام الطبيعية صورة اخرى مفارقة مدبرة
لهذه الصور الطبيعية فياضة عليها باذن الله مبدع الامر والخلق بايراد الاشكال وتلك
الصور المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية فنسبتها الى هذه كنسبة الارواح الى
الاجساد وبين الجسد والروح نسبة اتحادية كما سنقف عليه فهي حينئذ بكمونها عارفة بعرفانها
بالحقيقة لا بالمجاز كما ظنه من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة وبنية
الذي هو جنس فانه بالاعتبار الثاني متحد بفصله متحصل بصورته التي هي بازاء مفهوم
فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف والاول اولى واشمل
والله ولي التوفيق **فصل** في الاشارة الى منهج آخر في ان الصادر الاول واحد
غير مركب وهو ان العلة المفيضة لابد وان يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة
لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضاءة
وذلك لانه يوجد بين النار والتبريد والماء والاحراق والارض والاشراق تلك الملائمة
فلو صدر عن واحد حقيقي اثنان فاما بجهة واحدة او بجهتين لا سبيل الى الاول لان الملائمة
هي المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة وهي الاتحاد في الحقيقة الا ان هذا
الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة

اطلق صح

فصل

المقتضية و

جلب بلائمة هذا المنع فانه يجعل تلك
الى الغيبة الفقوى والسعادة
الكبرى لهما الاثر

فرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة ثم ان الواحد الحقيقي مع كل وجه هو الذي صفاته لا تزيد على ذاته
فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقة حقيقتين مختلفتين والمساوي للمختلفين بالحقيقة
مختلف والمفروض انه واحد هف ولا يسبل الى الثاني والا لم يكن العلة علة واحدة حقيقية وذا
قريب المأخذ مما سبق واعترض عليه بعض الاذكياء بقوله ويرد عليه ان الملائمة المعتبرة في العلة
ليست هي الاتفاق في تمام الهوية والمساوات في الحقيقة بل في خصوصية بها يصدر هو عنها
دون غيره كما بين النار والاحراق فان مناسبتها للسخونة ليست لتمام مهيتها بل لخصوصية
صورتها النارية فلو كانت العلة ملائمة لذاتها لامرين لم يلزم تساويهما في الحقيقة وهو ظاهر اقول
اذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية التي بها ملائم المعلول تمام حقيقتها لوجودها بخلاف ما اذا كانت
مركبة كالنار والماء فان الخصوصية التي بها يصدر عنها الاثر لا يلزم ان تكون تمام حقيقتها بل يجوز
ان يكون داخلا فيها كالصورة النارية للنار في فعل الاحراق او عارضا لها كالكيفية الحرارة العارضة
للماء المسخن بالنار في فعله للسخونة في جسم آخر ثم قال بقي النظر في انه تعالى واحد حقيقي كما قصده
اذ ذهبوا الى انه تعالى وجود بحت بسيط صحيح بريء في الهوية وشوائب الكثرة مطلقا لكنهم قالوا انه علم باعتبار
قدرة من جهة ارادة من حيثية عاقل من وجه معقول من وجه واذا جاز هذه الاعتبارات
في ذاته فليجز ان تكون منشأ لصدور امور متعددة فلم يبق حينئذ ما ذهبوا اليه من انه تعالى كان
واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا امر بسيط مجرد لتركب الجسم من الهيولى والصورة واحتياج الهيولى
الى الصورة فلا يكون معلولا اول والصورة ايضا تحتاج في تشخصها الى العوارض والى الهيولى
فلا يكون معلولا اول والعرض يحتاج الى الموضوع وذلك المجرد ليس نفسا لانها مع البدن وكذلك

بجاوزته

بجاوزته فهو اذن عقل مجرد وهو المطلوب اقول من زعم ان اتصافه تعالى بالعلم والقدرة وغيرهما
من الكمالات الوجودية للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه
واعتبارات حتى لا يكون واحدا من جميع الجهات والحيثيات فلا يخلص توحيده من الاشراك
نعوذ بالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيها هي بعينها اذا حققتها حيثية الصفة الاخرى
فعلمه تعالى بعينه قدرته وقدرته تعالى بعينها ارادته ذاتا واعتبارا وكذا عاقليته بعينها معقوليته
ذاتا واعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس في اكثر كتبه بهذه العبارة كون ذات الباري عاقلا ومعقولا
لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن
في العبارة تقديم وتأخير للمعاني فان قلت العاقلية مضايفة للمعقولية والمتضايفان لا يجتمعان
في موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع العاقلية
والمعقولية في شيء واحد من الجهة الواحدة قلت ليس الامر كما زعمته فانه لم يقم برهان على ان
كل متضايفين متقابلان لان معنى الاضافة وحقيقتها كون احد المفهومين بحيث يلزم من تعقله
تعقل الآخر ومجرد ذلك الحد لا يستلزم تقابلهما في الوجود ولا تغايرهما في الحقيقة نعم قد يكون
بعض الاضافات بخصوصها مما يقتضي التقابل والتخالف في الوجود بين المتضايفين
كالتحريك والتحرك والابوة والبنوة والتقدم والتأخر والعظم والصغر والعلو والسفل
لا ان كل اضافة توجب ذلك فالصحيح ان احد اقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف
لا ان احد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حسبما رأوا ان المالك في التضاد وغيره
على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق ثم قال اقول على ان في دليلهم هذا ايضا

نظرا من وجوه منها ان الصورة عندهم جزء من علة وجود الهيولى البتة على ما يشير اليه تلويحاتهم
ويلوح اليه اشاراتهم فهي في الوجود متقدمة البتة على الهيولى فلم يجز ان تصدر عن المبدء اولا
مفيد الصورة وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا اليه في استناد الافلاك
الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر الى العقل العاشر ومنها ان كون حدوث
النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بين ولا مبين فلم لا يجوز ان يوجد اولا نفس في النفوس الجزئية
الفلكية ويوجد بتوسطها الفلك المتعلقة هي به او غير ذلك انتهى قوله بعبارته اقول
كل من اعترافيه في غاية السقوط لا يورده على من له ادنى بضاعة في فن الحكمة فالذي
ذكره اولا من ان الصورة جزء من علة وجود الهيولى وان كان صحيحا كما نظر اليه في مباحث
التلازم بينهما لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها لعلة الهيولى وما عرف ان الصورة باي وجه واية
حيثية سبب للهيولى ومتقدمة عليها والا لما شرع في تسويغ هذا الاحتمال ودرى انه امر
محال فان التي هي شريكة علة الهيولى هي الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التي تفتقر
في تحصلها الوجودي وتشخصها الجزئي الى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لا توجد الا
في الهيولى المنفعلة دائما على نعت التجدد وهذا انما ينضبط بحركة وزمان وتجدد صورة
بعد صورة مستبقية لاستعداد بعد استعداد فلا يمكن ان يكون الصورة الجسمانية او الطبيعية
اول الصوادر وان كان وجودها في عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة وذلك لان
وجودها لا يخلو عن تناه وتشكل ومقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور وهي اما
داخلة في قوام شخصيتها او من الامارات واللوازم للهوية التي يرتفع بارتفاعها الهوية

الشخصية

الشخصية لها وكل واحد من تلك الامور لا يمكن ان يكون مع لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة
عن المادة وعلائقها وانفعالاتها والا لكانت جميع الجرميات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم الشكلية
والمقدارية والوضعية حتى الاجزاء المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عند
ذلك كل ولا جزء واللازم غير ضروري الاستناد اليه فكيف يجوز ان يكون اول الصوادر طبيعة مرسلة
غير متحصلة ولا متشخصة ثم تصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هي في تشخصها الى ذلك
الصادر بعد ما مع ان العلة للشيء الواحد سواء كانت قريبا او بعيدا او شرطا او جزءا او آلة
لا بد ان يكون بشخصيتها وهويتها متقدمة عليه واما الذي قرروه في مبحث التلازم ان الصورة
شريكة علة الهيولى فهو انما يتصور اذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات والانفعالات
حتى يكون جائز التبدل والتعاقب وكونها جائز التبدل والتعاقب والاتصال والانفصال
والوحدة والكثرة والحدوث والزوال من ضرورات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل
والنوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض الجهات على انك قد علمت
من طريقتنا في حدوث العالم من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية فكيف
يسع لعاقل ذكي ان يتخيل عنده كون صورة مادية اول الصوادر وهي عندنا متدرجة الوجود
وفي الحكمة المتعالية ملتئمة الحقيقة من حيثيتين حيثية بها قبل الهيولى وحيثية بها بعد الهيولى فانه
الذي بحسب الحقيقة منتظم الذات من جهتين جهة فعلية بقائية وجهة انفعالية حدوثية
لا يمكن ان يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه في ذاته ولو من احدى الجهتين دون الاخرى الا ان
يكون واقعا في عالم الحركات والاستعدادات التي لا يمكن حصولها الا باسباب كثيرة وعلل

ذاتية وعرضية وايضا لو فرض ان الذى صدر من الواحد هو الصورة وبتوسطها المادة فتلك
الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة فعلى الثانى يلزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الاول
يلزم ان يكون بعض الاجسام علة لبعض وهذا مما يبطله البرهان ثم قوله على ما ذهبوا اليه من استناد
الافلاك الى العقول التسعة واستناد هبوط العناصر الى العقل العاشر اقول الخلط فيه ظاهر
لان فيه قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذى فيه كثرة من جهة عقلية كما فى استناد
الفلك الى العقل او الى الواحد الذى هو كثير فى الخارج ايضا بوجه كما فى استناد الهيولى الى العقل
فان فى الاول صدر الفلك وهو واحد طبيعى ملتئم الذات من مادة وصورة عن خروج عقلى
واحد قابل للتحليل العقلى الى جنس وفصل او وجود وماهية او كمال وجودى ونقص عدمى
او غنى وفقر فقد صدر مركب عن مركب الا ان التركيب فى الجميع اشد من التركيب فى العلة
والوحدة بالعكس وهكذا الامر فى كل مفيض ومستفيض فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال
صدور المركب عن البسيط الحقيقى بكمال صدوره عن المركب وفى الثانى نقول صدرت الهيولى
المشتركة عن العقل باعانة الحركة المستمرة الفلكية التى لها فى كل آن هوية اخرى بعد هوية كالهيولى
فى كل وقت تهيؤ واستعداد آخر لصورة اخرى لاحقة من جهة اقترانها بصورة اولى سابقة
فهنا بالحقيقة الكثير الخارجى علة للكثير الخارجى وان كان فى ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك
الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عددى من جهة انفراده عن ضمائم الحركات
السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس الى هذا الواحد الذى مع الكثرة الواحد الذى
هو قبل كل كثرة ولا يكون معه فى مرتبة وجهة شئ فضلا عن كثرة اشياء واما الوجه الثانى فلانه

فهو

فهو ايضا فاسد لان نفسية النفس هى بعينها نحو وجودها ليست كسائر الاضافات العارضة
للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والملك والسلطنة وليس الامر فيها كما هو المشهور
من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الرباب الى السفينة لان
ذلك مبرهن البطلان كما حقق فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها الشخصى مرتبة
سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية فلو كانت علة للبدن فلا بد ان يكون
متقدمة عليه وهو ح كما بيناه وايضا على طريق الحكمة المتعارفة نقول النفس هى الجوهر
الذى يفتقر فى فعله الى المادة فان الذى يستغنى فى الوجود عن المادة والايجاد متقوم بالوجود فعله وايجاده
فلا محالة يستغنى فى الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفسا فاذا كان الامر كذلك فلا يمكن صدور
ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس اذ لا يمكن
وضع لمادة تعلقت بها النفس بالقياس الى مادة اخرى قبل وجودها بل انما الذى يتكمل
تسبب المادة بوضعها الخاص فى صدوره عن النفس هى الاعراض اللاحقة بالمواد بعد
وجودها بل ههنا قاعدة كلية فى انه لا يمكن صدور مادة جسمانية مطلقا عن قوة جسمانية او متعلقة
متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها فى اصل الوجود او فى الفعل والايجاد فقط اذ من المحال
كون الصادر الاول نفسا فلكية بصدور سببها فلك من الافلاك على ان باقى الافلاك كانت
فى مرتبة وجهة يلزم صدور الكثير معا وان لم يكن فهو اما حاد فيلزم امكان الخلاء وان كان وان كانت لا فى مرتبة وجهة وجود
محويا يلزم صدور ما هو فى مكان الى قبل تكدره او بعد تكدره فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور
الاعظم الاشرف عن الاصغر الانجس وهذا كله من مجازفات الاوهام

فصل

في قاعدة الامكان الاشرف الموروثة من الفيلسوف الاول مما ينشعب عن اصل امتناع
صدور الكثرة عن الواحد الحق قاعدة اخرى اي قاعدة الامكان الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف
يجب ان يكون اقدم في مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس منه
فالاشرف قد وجد قبله وهذا اصل شريف برهاني عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر
منافعه جليل خيراته وبركاته وقد نفعنا الله سبحانه به نفعا كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه وقد استعمله
معلم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة في اثولوجيا كثيرا وفي كتاب السماء والعالم حيث
قال كما هو المنقول عنه يجب ان يعتقد في العلويات ما هو اكرم وكذا الشيخ الرئيس في الشفا
والتعليقات وعليه بنى في سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلة المبدء
والعود وامعن في تاسيسه الشيخ الاشراقي امعانا شديدا في جميع كتبه كالمطارحات
والتلويحات وكتابه المسمى بحكمة الاشراق حتى في مختصراته كاللواح العمادية والهياكل
النورية والفارسي المسمى برتوتامه والآخر المسمى يزدان بخش قد استعمل هذه القاعدة
في اثبات العقول واثبات المثل النورية ارباب الانواع وغير ذلك وقلده محمد
الشهرزوري المتوغل للحكماء في كتاب الشجرة الالهية في تحريرها وشرحها شرحا مستوفا
منقول في بيانه على محاذاة ما وجدنا في كتب الشيخ الاشراقي ان الممكن الاخس اذا
وجد عن الباري جل ذكره فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان جاز
ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة من جهة واحدة شيئان
احدهما الاشرف والآخر الاخس وهو محال واما ان لم يجز صدور الاشرف لا مع الاخس

فلابد ان يكون الممكن الاشرف م

فان جاز وجوده بعد الاخس او بواسطة فيلزم جواز كون الاشرف من علة مع م

ولا بعده ولا قبله كما هو المفروض مع انه ممكن والممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فان لزم فاما
يكون الاسباب خارجة عن ذاته وذات موجده والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض
وجوده وليس بصادر من صانع الواجب الوجود او لا قبل الاخس وقد استحال وجوده مع الاخس
ولا بعده بلا واسطة او بواسطة معلول آخر من المعلولات فبالضرورة وجوده لكونه ممكنا
ولم يكن علته واجب الوجود ولا شيء من معلولاته يستدعي جهة مقتضية له اشرف مما عليه
واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته من جهة انه بمرتبة من الفضيلة
والشرف يستدعي فاعلا اكرم واشرف من فاعل هذا الصادر وفاعل الصادر الاول
ليس الا الباري الواجب تعالى فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدعيا بامكانه مبدعا يكون
اعلى واشرف من الاول سبحانه وذلك محال لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى
في الشدة وشارع حكمة الاشراق قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن
الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف عن الاخس
او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان بواسطة لزم الاول وان كان
بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث
وان لم يجز عنهما لزم الرابع واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود
الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة
وهي قاعدة الامكان الاشرف واذ الاشرف من واجب الوجود ولازم اقتضائه
فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون

الوسايط بينه وبين الاخس اى الاشرف فالاشرف مع مراتب العلل والمعلولات من غير
ان يصدر عن الاخس الاشرف بل العكس من ذلك انتهى كلام هذا الشارح
بالفاظه **تنبيه عرشى** المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى فى جريانها
شرطان ولـ امران احدهما استعمالها فى متحد الماهية للشريف والخسيس دون غيره والثانى استعمالها
عالم الحركات ٣ فى ما فوق الكون وفى الابداعيات دون ما تحت الكون وما فى تحت الكون ولما كان
الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا يتفاوت افراد ما فى ذاتها الا بالكمال والنقص فى نفس
حقيقته المشتركة تكثر بها الماهيات نوعا او فى عوارضها بامور خارجة يتكثر بها افراد ماهية
واحدة من الوجود شخصا والثانى لا يكون الا فى عالم الحركات والاستعدادات فالقاعدة
جارية فى اثبات المكن الاشرف اذا وجد المكن الاخس وان لم يكونا جميعا تحت ماهية واحدة
نوعية لان اتحادهما فى طبيعة الوجود هى طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها فى ذاتها
المشتركة يكفى فى جريان القاعدة فى اثبات ان الاشرف من افراده يجب ان يكون
اقدم من الاخس وان كل مرتبة من مراتب الشرف بالاضافة يجب ان يكون صادرة
عن الحق الاول جل ذكره واما الشرط الثانى فيجب مراعاته ضرورة لتلايرد ان القاعدة
لو كانت حقة لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف واكمل له وليس الامر كذلك
فان اكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل
من عدم حصولها لهم وذلك لان القاعدة انما تكون مطردة فى الامور الممكنة الثابتة
الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تاثير الحركات الفلكية والاوضاع السماوية

والانوار

والانوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تضاد ما فى الوجود
وتمانعها فى المكان والزمان وتنافيها فى المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والاشخاص
المكونة فان الحركات السماوية كما انها مؤثرة فى وجودها كذلك مؤثرة فى عدمها فان كثيرا
ما فى عالم الكون والفساد يكمل عليها فى ذاتها وهويتها اشياء كثيرة كمالية ثم تصير ممنوعة عنها
باسباب اخرى خارجة عن ذاتها فهى ربما تكون محرومة عما هو اكمل واشرف لممانعة اسباب
سماوية وعلل طبيعية تابعة للاستعدادات ارضية تابعة للحركات السماوية بانوار ما واوضاعها
ومطالعها ومغاربها فاذن يجوز ان يعطى الشئ الواحد امورا شريفا نادرة وخسيسا اخرى بحسب
اختلاف الاستعدادات له واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل
وخسته لا غير فلا يختلف الامور هنالك الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات الفاعل
فيفضل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه الامكان الاشرف
وبين ما لا يطرد وانه يندفع السؤال وما يجب ان يكون متقدما على الشريف زمانا وطبعا بحسب
الاعداد كالنطفة متقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج والبذر على الشجر والعنصر على
الجماد لكن عند التامل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الايجاد وان الفضل
والكمال المتقدم بالذات فى الايجاد والخسة والنقيصة المتاخرة بالذات فيه وقد مر تحقيقها
ان ما بالفعل متقدم على ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تصفحت الاشياء وترتيبها بالذات
لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم ذاتا على الخسيس وان الواجب متقدم على الامكان
والجزء متقدم على الكل والفصل متقدم على الجنس والشخص على النوع والصورة على المادة

والوحدة على الكثرة والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصدق على
الكذب **شك وتحقيق** ان على برهان القاعدة تحقيقا قويا وتشكيكا عريضا وهو ان نظم البرهان
خلطا بين الامتناع والامكان بالذات وبين الامتناع والامكان بالقياس الى الغير فمن
الجائز ان يكون ما هو ممتنع بالذات ممكنا بالقياس الى الغير لا بالغير لان الامكان لا يكون
بالغير كما مر ومن الجائز ايضا كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكنا لانه بالقياس
اليه فجهة الشرف فيما عليه واجب الوجود وان كانت ممتنعة بالذات لا محالة لكن لا يمتنع امكانها
بالقياس الى الممكن الاشرف المستدعي اياها قال العلامة الدواني في شرحه للهياكل بعد تحرير
البرهان بصورته ومادته انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المع مستلزما لامكان العلة
وهو منقوض بان انتفاء المع الاول ممكن مع ان علته وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق
ان امكان المعلول لا يستلزم امكان العلة نظرا الى ذات المع بمعنى انه اذا نظر الى المع لم يوجد
فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك ممنوع في صورة النزاع كما في صورة السند ويمكن ان
يقرر هكذا ما ليس موجودا قبل الموجود الممكن ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى
قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده
اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الاخس منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير
عن الواحد او بواسطة وتنحصر في الاخس فيلزم كون العلة اخس من المع واللازمان محالان
وفيه ايضا مثل النظر السابق والحق انه ان اريد بامتناع الاشرف ما يستلزم الامتناع بالغير فهو
كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكر انتهى قوله بالفاظه اقول في حله ان الامكانات

قال ح

لا يلزم

كما علمت في طريقنا تابعة للوجودات بحسب انبعاث الماهيات الممكنة عن مراتبها فالمجعول بالذات
والصادر عن الفاعل هو وجوداتها الممكنة كانت ثم العقل يحلل الوجود بضرب من التحليل الى طبيعة
الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالماهية كما مر وتلك الماهية هي المتصفة بالامكان اذا لوحظت
في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولا العدم فالماهيات وامكاناتها تابعة
للوجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره فلا يتصور ممكن من
الممكنات لا يكون وجوده اذا فرض مستندا الى واجب الوجود او الى ما يستند اليه ولا
ان يكون بحيث يستدعي امكان وجوده علة هي ممتنعة بالذات فان ذلك من مجازفات
الوهم وايضا نقول من طريق آخر ان الواجب بالذات يتعالى ويتعاظم ان يكون مرتبته
في الشرف والكمال يتصور ان تمتنع عليه بل كل كمال وفضيلة وكل حيثية فعلية وجهة
وجهية يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف
والفضل انها فوق ما عليه واجب الوجود فهي عند الفحص والبرهان يعلم انها فيه اذ لا جهة
فيه غير جهة الوجوب بالذات اذ لو وجدت فيه جهة اقتضائية او امكانية لم يكن بسيطا
كما علم من برهاننا على التوحيد فكل كمال يستدعي ممكن بالذات له يجب ان يكون موجودا
فيه او في ما يستند اليه اذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات
والحيثيات الوجودية التي تفرض او توجد في كثير من الاشياء فذاته الحقة تامة
وفوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية تامة غير متناهية وفوقية غير متناهية
لانه وراء ما لا يتناهى قوة في التاثير الايجادي بما لا يتناهى قوة في الشدة الذاتية

لا محالة صح

الكمالية صح

الوجوبية التي لا حظ لها لاحد منها ولا نصيب لعقل من العقول القدسية الاطلاع عليها او
التشوق اليها والتعشق لها وانما البرهان يؤدي الى اثباتها ويحكم بثبوتها فلا يمكن ان يتصور
مرتبة من مراتب المجد والشرف ولا مرتبة مع مراتب اللاتناهي بجهة من جهات الشدة
او العدة او المدة لا تكون متحققة في ذاته البسيطة الحقة او لا يكون ثبوتها وتحققها على وجه
اعلى واشرف بالوجوب الذاتي لما مر من ان جميع الحيثيات الوجوبية نسبتها الى
ذاته تعالى ليس الا على وجه الضرورية الازلية الذاتية واذ اتضح هذا فقد انكشف انه
ليس في صقع البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى
الغير ولا اشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير فاثم الذي ذكره
هذا الفاضل المشهور بالتحقيق والتدقيق ليس بصحيح في نفسه والاشكال الذي يرد في المشهور
على قولهم الممكن لا يستلزم محالا بامكان عدم المحال الاول واستلزامه لعدم الواجب لا يندفع
بما ذكره فان الامكان الخاص بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما
علاقة ذاتية ونسبة ايجابية علية ومعلولية واما اللذان بينهما هذه العلاقة فالملازمة وجوب
بالقياس الى معلولها لاحتياجه اليها وللمعلول وجوب بالقياس الى علته لاقتضائها
اياه فالاشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولا البرهان المذكور مندفع بما صدره واما حل
الاشكال فقد قرر بانه منا موافقا لطريقنا من ان المحال ليس الا نحو الوجود على طريق
الامتناع والوجوب واما الامكان فهو حال الماهية الماخوذة في ذاتها ولا علاقة
ولا ارتباط بين الماهية وبين العلة وجودا ولا عدما فامكانها لا يستلزم شيئا من وجود

العلة

العلة وعدمها اذ لو استلزمت في ذاتها بذاتها علة لكانت من حيث هي مرتبطة مجعولة بها وذلك
باطل كما سبق واما النظر الى الوجود الذي هي متحدة به فليس له حيثية الا حيثية الوجوب بالذات
والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعليقي لا غير ولا يمكن فيه فرض اللاوجود لانه
فرض النقيضين مواطاة واشتقاقا جميعا لما مر ان الوجود موجود في ذاته فالممكن غير مستلزم
للمحال والمستلزم للمحال اعني عدم المحال الاول لعدم الواجب هو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال
بالغير الذي هو المحال بالذات لا جهة فيه غير المحالية فتفطن **اشكال فكري واعلال**
نوري انه قد وقع لنا في سالف الزمان اشكال متفصل على قاعدة الاشرف الامكان هو ان
العقول انوار محضة متفقة في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف
في اصل تلك الماهية النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين وهي عندنا وجودات
صرفة غير مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق وهي حقيقة بسيطة خارجية
متفاوتة بالشدة والضعف كما مر وارا فيلزم على كل من المذهبين ان يوجد بين كل
اثنين واقعين في سلسلة العلية والمعلولية افراد بلا نهاية وكذا بين نور الانوار والمحل
الاول يجب ان يوجد آحاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه تعالى وبين ساير
الانوار الصرفة والوجودات المحضة وذلك لانه ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور بينها
وبين ما هو اشد منها مرتبة اخرى بل مراتب غير محدودة يكون هي اشد من تلك المرتبة
واضعف مما فوقها فقاعدة الامكان الاشرف جارية فيها حاكمة بتحقق وجودها فيكون موجودة
لا محالة وكذا يجري ويحكم بوجود مرتبة بينها وبين كل من الطرفين وهكذا الى ما لا نهاية له فيكون

بين كل عقل وعقل ونور ونور وجود عقول وانوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتيبا ذاتيا
وهو ممتنع على انها محصورة بين حاصرين بل يلزم هناك سلاسل غير متناهية وهذا الاشكال
قد اعترضه على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على حله الى ان نور الله قلبي وهداني
ربي الى صراط مستقيم وفتح على بصيرتي باب ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة
نفسي فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك لانه نظرت الى نفسي فوجدتها
انية صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كقلب او دماغ او كبار سيتي عند الاطباء
بالروح ولا ايضا يدخل فيها امر ذهني ولا ماهية عقلية لان جميعها تغيب عن ذاتي وذاتي
لا تغيب عن ذاتي ابدا كما استفاده صاحب التلويحات عن الفيلسوف المعلم الشائخ
في الواقعة ثم وجدت ذاتي وانيتي غير محدودة في حد معين ومرتبة مخصوصة لا تتعداها
بل رأيتها مع وحدتها وبساطتها تعقل الاشياء المعقولة بذاتها وتخيل الصور المتخيلة بذاتها
وكذا تدرك الصور المحسوسة بذاتها لا كما توهمه كثير من النظار ان النفس تدرك المعقولات
بذاتها وتدرك غيرها بالآلات عنوا به ان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هو
آلة النفس لا النفس وهذا في غاية السخافة والبطلان كيف والمستعمل للآلة الجزئية بذاته
جزئي محسوس لا بد ان يدركها لا محالة والالم يكن الآلة آلة طبيعية ولا القوة قوة نفسانية
بل حيوانا مباينا للذات الا انه صار بقوته ومادته ونفسه وجسده عضوا من اعضائنا
كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الآلات استعمالاتها
مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات في الجميع هو النفس كما سيتكشف لك

زيادة

زيادة في الايضاح في مباحث علم النفس فاذن للنفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها
لها درجات ذاتية من حد العقل الى حد الطبيعة والحس فلها مقام في عالم العقل ومقام في
عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة وكل واحد من هذه المقامات الثلثة بل متفاوت الدرجات ايضاح
قوة وضعفا وكمالا ونقصا فحس يكون اقوى واشد من حس آخر في باب الحس كالبصر اقوى
من السمع وكذا خيال اقوى وانور من خيال آخر في باب التمثل وعقل اشرق واوضح
من عقل آخر في باب التعقل فهي مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات
فاذا كانت النفس حالها كذلك فالعقول اولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل
في وحدته الجمعية المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد اجمالا
اعلاها واشدها هو ما يليه ادون مراتب ما هو فوقه وادناها وانقصها هو ما عليه اعلى مراتب
ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الابداع وان شئت الحق فالعقول القادسة على تفاوت
طبقاتها طولا وعرضا كلها من المراتب الالهية والشئون الصمدية والسرادقات النورية
لانه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش واما تعددها لاجل تعدد آثارها في الافلاك وغيرها
من انواع البسائط والمركبات فذلك لا يقدح في وحدتها في الوجود بل انما يوجب ذلك
كثرة الجهات والحيثيات فيها باعتبار الشدة والضعف والعلو والدنو والكمال والنقص
فيفضل بالاشرف الاشرف في الطبايع وبالاخس الاخس منها وبالاعلى الاعلى منها من طبقات
الاجرام كالفلك الاعلى وما يليه وبالادنى الاسفل منها كالارض السفلى وما يعلوها وكذا قوى
ودواعيها بقاء الله تعالى لا ينافي حدوث العالم وتغير ما سوى الله جميعا كما اتفق عليه جميع

ايضاح

اهل الملل واقمنا البرهان القاطع الخالي عن الخلل كما سنوضحه فيما بعد ان شاء الله ايضاح وذلك لما
اشرنا اليه مرارا انها من حيث ذاتها من لوازم الاحدية والشئون الالهية وهي لوامع
وجهه تعالى وتجليات نوره واما من حيث نسبتها الى ما يصدر عنها على التدريج والتجديد
من خلق جديد فهي حادثة من هذه الجهة متجددة لان العلة مع المعلول في الوجود من جهة ما هي علة له
فلا محالة تتجدد بتجدده لكن كيفية هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات ونحو ارتباط
المتغير بالثابت الذات مما يصعب ادراكه على اكثر النظار ويسهل على من وفق له
في ذوي الابصار **تبصرة مشرقية** اعلم ان للوجود المطلق حاشيتين احديهما وجوب الوجود
وهو الغاية في الشرف لانه غير متناهي الشدة في الكمال وغير متناهي القوة في الفعال
والاخرى الهيولى الاولى وهي الغاية في الخسة لانها غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهية
الامكان والقوة في الانفعال ولا يتنزل الوجود اليها ما لم يقع له المرور على جميع الاوساط
المترتبة وكذا لم يرتفع الوجود في الاستكمالات الى التقرب الى الله تعالى ما لم يقع له المرور
على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله تعالى على الترتيب الصعودي فاذا تصورت هذه
المقدمة بالبرهان كما اشرنا اليه سابقا وستتضح لك ايضا لاحقا زيادة اتضاح ان شاء
الله ظهر وتبين انه كما يمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة الامكان الاشرف يمكن
اثبات كثير منها بقاعدة اخرى لنا ان نسميها قاعدة الامكان الاخس وقد استعملنا ما حبنا اشار
اليه معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا في كثير من المواضع منها ان الارض وغيرها من البسائط
العناصر بعد ان ثبت ان لكل منها مدبرا عقليا وصورة مثالية في عالم المفارقات ثبت

ان لها

ان لها نفسا وقوة نباتية ولها ايضا حيوة نفسانية وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ ومنها
ان للفلك طبيعة جسمانية مباشرة للحركة بعد النفس الحيوانية وقبل الميل المستدير الذي هو في قطب
الارض ومنها ان للنباتات طبيعة جوهرية شأنها حفظ التركيب وحفظ الكيفية المزاجية
وهي المزاولة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها وليست هذه القوى اعراضا كما هو المشهور
بل جواهر الا ان وجودها غير مباين لوجود ما هي قوة له الى غير ذلك من المواضع التي ستقع
لك العثور عليها ان كنت من اهله ان شاء الله تعالى **فصل** في نتيجة ما قدمناه في
الاصول وثمرة ما اصلناه في هذه الفصول فنقول ذاته جلت كبرياؤه في غاية الكمال والفعلية
والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقيصة فاقول ما يصدر ويترتب عليه يجب
ان يكون اشرف الموجودات التي لا تصفو عن شوب عدم ونقص فيجب ان يكون ذلك
في جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها وذلك لان النفوس قد شوب فيها ضرب من العدم
في العدم احدهما العدم التحليلي الذهني الذي لا عين له في الخارج لانه مندمج في الوجود فلا يوجب
تركيبا خارجيا ولا ذهنيا الا في طرف التحليل العقلي حيث يحلل العقل كل موجود دون الحقيقة
الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والى كونه محدودا بحد معين من الوجود ففيه زيادة اعتبار
غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود فذاته كانها امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم وكمال
ونقص وخير وشر ونور وظلمة ووجوب وامكان وماهية وهوية الا ان عدمه مضمحل بالوجود
وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال وظلمته مقهورة تحت شروق النور الظهور وامكانه مغلوب
في الوجوب وهويته في عين الهوية الوجوبية فليس له في نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص

ولا ظلمة ولا امكان ولا جهة بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية وثانيهما هو العدم الواقعي
المستلزم للتركيب الخارجي في الشيء من العدم والوجود اعني القوة والفعل فان النفس ابدا فيها
شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر وشيء بالفعل وهو وجودها اذ لو لم يكن لها كمال مترقب ولا حالة
منتظرة كانت عقلا لا نفسا فيفيها نوعان من العدم فلا يصح ان يكون هي اقرب المفطورات
من الحق الواحد واشرف الدرجات بعد درجة الاول ولا يصح ايضا ان يكون من جنس الطبايع
والصور المقارنة للمواد لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعا فيفيها
دخول العدم من ثلاثة اوجه الوجهان المذكوران في النفس والوجه الثالث ان العدم
سبب لوجودها والوجود سبب لعدمها والعدم الاول هو قوة وجودها والعدم الثاني هو مادة
تكونها وتقدم الاول عليها تقدم بالطبع وتاخر الثاني عنها تاخر بالذات فذاتها في كل حال
محفوف بالعدمين لانها تدريجية الحصول وجودا وبقاء والفرق بين النفس والطبيعة
انها اعني النفس الكلية الفلكية مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية فلها في ذاتها
الشخصية حيثيتان احديهما تجردية عقلية باقية والاخرى تعلقية تدبيرية متبدلة واما الطبيعة
فانما هي عين الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها الشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية
سبب عقلي ذو عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النوري
وظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام فيها لا يمكن ان تكون اول الصوادر
وتلك الاعدام اولها عدم الكمال اللائق اللازم للقصور الامكاني والثاني هو فقد
الكمال المنتظر والثالث فقد ذاته عن ذاته في كل وقت وزمان والرابع غيبة ذاته عن ذاته

في كل مكان

في كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة والامكان الاستعدادي المحض فقد
الفرق بينها وبين العدم الذي هو احد الاسباب الثلثة للكائنات مع السببين الآخرين
وهما الصورة والهيولى ان العدم معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات
معدومة بالعرض ومعنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المتجدد الهوية والذات
وان كان متحدا مع وجود جزئه السابق بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث
واما الهيولى فانها موجودة بوجود هذا الحادث بالذات لانها مستكملة به متحدة معه لكنها قوة
استعدادية عدمية بالقياس الى ما بعده من المتجددات بالتبع وليست قوة بالقياس
الى ما تصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض فان القوة على شيء
لم يوجد بعد بالفعل لا بد وان يكون قوة لشيء موجود بالفعل فهي من حيث انها قوة على
الشيء معدومة ومن حيث انها قوة من الشيء او قوة للشيء او قوة بالشيء موجودة
منه اولا او به واما العرض فبالضرورة متاخر عن وجود الموضوع كتاخر الهيولى عن الصورة
وهو اشد تاخرا عن الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت ان لها ضربا من التقدم على
الصورة بخلاف العرض فانه متاخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد علمت
ان ليس للباري عرض قائم به او صفة زائدة قديمة او حادثة كالارادة القديمة او
الحادثة التي اثبتها الاشاعرة والكرامية حتى يتوهم ان اول الموجودات عنه تعالى
عرض موضوعه ذاته تعالى فاذن اول ما يوجد بعد الذات الاحدية من كل وجه موجود واحد
مستقل الذات والصفة جميعا فلا يكون الا عقلا محضا لانتفاء الوجود مع الهيولى والوحدة مع الجسم

جل ذكره

والاستقلال في الذات من الصورة والعرض وفي الفعل من النفس **بتصرة تفصيلية**

المشارع لاثبات ذا الوجود المفارق القدسي المتوسط في الشرف والعلو بينه تعالى وبين عالم

الخلق الواسطة لافاضة الخير والجود على الدوام كثيرة الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار

اليه سيدنا سيد المرسلين سلام الله عليه وعلى آله اجمعين بقوله اول ما خلق الله العقل وقوله اول

ما خلق الله القلم لانه واسطة تصوير الموجودات وترتيب النظام كالقلم لتصوير الكلام وترتيب

الارقام وقوله اول ما خلق الله نوري وقوله خلقت انا وعلي من نور واحد والثاني

من منهج امتناع الكثير عن الواحد فبالضرورة يجب ان يكون اقرب الاشياء منه ذاتا

واحدة بسيطة عن ملابسة العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله

عن غير مبدعه وقيومه ليصح ان يكون واسطة في افاضة الخير والجود عن المعطي الحق على ما عداه

من المخلوقات ويشع الفيض الدائم على ساير المجعولات فهو لاحق امر عقلي وجوهر قدسي

لا شفاف وهذه النعوت في الجسم وغيره وهي المادة والصورة وكماله وهو النفس فضلا عن العرض

الثالث من سبيل الامكان الاشرف ولا شبهة في ان العقل اشرف من ساير الممكنات

وهو فرد من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي

قررناه وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في الماهيات فيكون

الموجود الاشرف ممكنا لاحقا بالامكان العام فيجب حصوله قبل الاخس فالموجود الاول

عنه سبحانه وجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية وهي ما فوقه واكملها

هوية وابعدها عن النقيصة واقربها الى مبدء المبادي وغاية الغايات الرابع من مسالك

مبتزئة صح

والقصور صح

الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضي والمقتضى والعلة التامة ومعلولها والفاعل

التام وفعله فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الى صلة للعقل الاول واتم الاقدم اتم

واكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس الى اي ممكن فرض بعده فاذن ان هو الا

اكرم العقول القادسة وابسط الجواهر العقلية وانور الذوات النورية بعد نور الانوار

الخامس من جهة الخروج ما بالقوة الى ما بالفعل للنفوس في باب كمالاتها العلمية والعملية

فان شيئا من الاشياء اذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال فخرج

ذاته من حد القوة الى حد الفعل لا يمكن ان يكون ذاته والا لكان الامر الواحد مفيدا مستفيدا

ومستفيدا عن نفسه لنفسه وايضا لو كانت الذات بذاتها مقتضية للخروج من القوة الى

الفعل لما كانت بالقوة اصلا وايضا الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث

الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان خروجه منها اليه من تلقاء ذاته

لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته ليفعل ويقبل ويكمل ويستكمل

وبالجملة يلزم ان يكون معطي الكمال قاصرا عنه فاذن النفس العاقلة لا تستطيع الخروج

ذاتها من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولاني الى العقل الصوري بواسطة الاستعداد

والتهيوء الذي هو العقل بالملكة فلا بد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين الفياض

الحق تعالى والنفوس المستفيضة المستكملة بالفعل فهو واهب الصور باذن الله ويجب

ان يكون بريا من القوة والانفعال والاحتياج الى مكمل آخر يخرجه من القوة الى الكمال

ويعود الكلام اليه ايضا فيتسلسل وهو محال او ينتهي الى مكمل لا يكون فيه شوب قوة استعدادية

بالعقل صح

وليس هو الواجب القيوم بلا واسطة اذ النفوس كثيرة والواجب واحد محض فلا بد من متوسط
عقلا وقد علمت في مباحث العقل والمعقول ان قياس العقل الفائض منه على قابلية
النفس وصيرورتها عقلا بالفعل متحدة به قياس النور الفائض من الشمس باذن ربها على
البصر اذ به يصير البصر بصرا بالفعل بعد ما كان بالقوة في باب الابصار وبه يصير
المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما كانت مبصرات بالقوة وقوة البصر متحدة بالنور
الذي هو المبصر والباصر بالفعل وبه يكون سائر الامور التي تعلق بها الابصار مبصرة بالفعل
بالفعل
وزانها وزان المهيات التي تصير معقولة بهذا العقل الذي اتحدت به لا بانفسها
كما ان الاعيان الثابتة والمهيات تصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذي يتحد بها التكون
من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى الى واحد بالابهام
من صورة مطلقة غير متخصصة بشيء من افرادها وواحد بالهوية التفصيلية وهو الجوهر العقلي
المعقب لكل صورة زائلة عن الهيولى بصورة عاقبة اياها لتستحفظ وحدتها الشخصية
الدائمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد ووحدة ثابتة باقية عقلية كما مر بيانه في بحث التلازم
التاسع من اسلوب الطبيعة المتجددة الهوية عندنا فانها لما كانت متجددة الهوية
دون الماهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتا احدية من كل وجه كواجب الوجود ولا
ايضا طبيعة اخرى والا لعاد الكلام الى تجدد هويتها وحاجتها الى سبب موجب لوجودها
فيلزم التسلسل او الدور وهما مستحيلان فكذا ما يؤدي الى احدهما ولا النفس فانها كما علمت
حكمها من حيث تعلقها الى البدن واستكمالها لانها اللازمة لوجودها حكم الطبيعة والاقتضاء

والتجدد

والتجدد والتصرم والتبدل ولا الهيولى لانها قوة انفعالية لا صورة فعلية ايجابية فموجب وجودها
ومقتضى ذاتها من حيث الثبات المضمن فيه التجدد والحدوث جوهر عقلي وصورة مجردة
وشاهد ربوبي وملك كريم واسم الهي الناس من مذهب الاشواق والاغراض والشهوات
وميول الاشياء الى الكمالات وتوجهها الى الغايات فلا محالة لا بد ان يكون لكل نوع
طبيعي غاية كمالية عقلية ليصح توجه افرادها بحسب الجبلة وتشوقها بحسب الغريزة الى ما فوقها
وهو مكان ارتكاز
والا لكان هذا المعنى اعني الميل الى التمام والتوجه الى الكمال باطلا وعبثا وهذا
محال ان يكون في الطبيعة باطل او عبث كما مر في مسائل العلة الغائية من مباحث
العلل الاربع نعم ربما عاقتها عما ذكرنا عائق او اتفق ان يمنعها عنه قاسر او مزاحم والعائق
لا يكون دائما ولا اكثريا وكذا الامر الاتفاقي فالوصول للاشياء الى كمالاتها الاخيرة
لا بد ان يكون اما مطردا دائما او اكثريا وتلك الكمالات الاخيرة التي لا حركة بعدها
ليست نفوسا لانها بالقوة ايضا ما دامت نفوسا مشتاقة الى الكمال التام وليست
ايضا واجب الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب واحد ففي عقول البتة فقد علم
انه كما لا بد في سلسلة المبادي وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه تعالى وبين
المجعولات كذلك لا بد في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات وعودها الى الكمالات
بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات وآخر النهايات وهو
اول الاوائل ومبدء المبادي التاسع من حيز كفاية الامكان الذاتي للانواع المجعولة
التي لا يفتقر فيضانها نوعا ولا لاشتمال المبدء الواجب الى امكان استعدادي

غير امكانها الذاتي فهي لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة
والمكانيات قبلية بالذات في عالم الدهر اذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود ولا صاد
للجواد المطلق ولا معطل للفيض الحق عن جوده وفضله وصنعه وابداعه فهي لا محالة فائضة عنه
ابدا واما التي تفتقر في خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق امكان استعدادي وراء
امكانها الذاتي فهي ايضا فائضة من حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والابداع
وان كانت في تعيناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والامكنة
والاوقات وبالجملة فالافاضة عليها من جانب الفيض ثابتة دائمة وان كان المفاض عليه
وهي الانواع بحسب الهويات والوجودات متجددة دائرة فاذن جميع الهويات وصور
الانواع على الدوام فائضة من جانب الله ابد الدهر وان كان العالم الجسماني
بجميع ما فيه وما معه وله حادثا زمانيا مسبوقا بعدم زماني ولما كانت الانواع والطبايع
لا بد في صدورها عن الواحد الحق من وسايط عقلية مع جهاتها النورية ليصح فيضان هذه
الانواع والطبايع عنه والمادة وان تعددها او تعدد جهاتها الاستعدادية اشخاص
نوع واحد وافراد طبيعة واحدة لكن يستحيل ان يكثر بها وباستعداداتها انواع متخالفة
وطبايع متكثرة فثبت عن هذا المنبع ايضا وجود العالم العقلي وتكثر صوره وذلك العالم مع
كثرة صوره ليس مباينا لذات الحق الاول بل تلك الصور هي علوم الهية قائمة بذاته
تعالى واقعة في صقع الربوبية فليست هي من جملة ما سوى الله العاشر من سلسلة الحركات
الفلكية وذلك من وجوه احدها ان كل متحرك محركا غيره اذ الشيء لا يحرك نفسه ولا يتحرك

ولا مبطل م

بائدة م

تكثرت م

عن نفسه والا لكان بشيء واحد قابلا وفاعلا ولكان المكان مستكملا وذلك المحرك ان كان
متحركا ايضا يحتاج الى محرك آخر وهكذا الى لا نهاية ومع ذلك لكانت بالامر او ساطة بالمحرك
وما دام حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة متحققة بالفعل على كنه وجهها فلا بد من الانتهاء الى
محرك لا يتحرك اصلا به يخرج المتحرك من القوة الى الفعل ولا محالة امر بالفعل لا يتغير اصلا لا بالذات
ولا بالعرض لا بالطبيعة ولا بالقسر لا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمشايعة وتحريك الفلك
اما باعطاء المبدء القريب اياه الذي به التحرك حركة وضعية واما بان يكون هو المؤثر
به المعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية يتبعها الحركة الدورية لانه الموجب له شوقا
مثاليه وتخيلات متتابعة وثانيها انا نقول الحركة المستديرة تمتنع ان تكون طبيعية
فهي لا محالة ارادية مستندة الى نفس دراكة والباعث لها في الحركة اما امر شهوي
او غضبي وغاية الحركة فيها جلب ملائم بدني او دفع منافر بدني وهما منتفيان عن الفلك
لانه تام الخلقة لا يفتقر الى غذاء وليس له مضاد ليفتقر الى دفعه فوجود الشهوة والغضب
فيه عبث معطل والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة في هذين الغرضين وما مرجع اليهما
فالغرض للافلاك في حركاتها الشوقية امر عقلي جازم غير مظنون ولا موهوم والا لما
دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امرا حقيرا كنفع السافل او ما يجري مجراه
فحركتها لاجل كمال عقلي جليل الخطر فهي اما لتحصيل ذات عقلية او للتشبه اليها والاول
غير ممكن فتعين الثاني ولا يمكن ان يكون المتشبه اليه ذاتا واحدة هي الواجب جل ذكره
والا لما اختلفت الحركات الفلكية قدرا وجهة فهي للتشبه الى معشوقات كثيرة وان صح

المشوق م

ان يكون لها اشتراك في طلب المعشوق الاول لاشتراكها في دورية الحركات واختلاف في طلب
المعشوقات الثواني لاختلافها في جهات الحركات وازمنتها فلكل منها معشوق يخصه هو
امام نفسه بالتشويق والايتمام به والتشبه في التقرب الى الحق الاول والتوسل اليه في
الاستشراق من اشعة نور الانوار والاستقبال لتجليات قدسه وكماله وثالثها من جهة
ان حركاتها غير متناهية ولا منقطعة فلها مبدء غير متناهي القوة وكل قوة جسمانية سواء
كانت نفسا او صورة منطبعة فهي متناهية القوة والاثر فلا جرم مبدء حركاتها قوة مفارقة
غير متناهية التاثير والتحريك وليس ذلك هو الباري بلا توسيط لان الحركات الدائمة
كثيرة والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجودة بهذه الوجوه الثلثة هذا المنهج
الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الاذهان لما في نفس الامر
وقد تصدى المحقق الطوسي ضاعف الله دايره لسلوك هذا المنهج وعمل فيه بيانه رسالة
حاصلها انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي يحكم بها اذهاننا مطابقا لما في نفس الامر
ولا في ان الاحكام التي يعتقدها الجهال غير مطابقة لما فيه ونعلم يقينا ان المطابقة لا تتصور
الا بين شيئين متغايرين بالشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولا شك في ان الصنفين
المذكورين من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني فاذن يجب ان يكون للصنف
الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا بعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه
وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قائما بنفسه
او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع والاول محال لوجوه اربعة

ومكلمه م

بخلافها خاصه

الاول

ان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما
وثانيها ان العلم بالمطابقة لا يصدر الا بعد الشعور بالمتطابقين ونحن لا نشك في
المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع وثالثها ان الاذهان في اذهاننا
من تلك الاحكام انما ندركه بعقولنا واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس من
جهة ما هي محسوسات والثاني وهو ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع هو ايضا
محال لانه قول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا في غير منقسم
فنقول ذلك المتمثل فيه لا يخلو ان يكون بالقوة وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة
وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل او يكون ان يصير وقتا ما بالفعل وبين ما بالقوة
وايضا لا يخلو ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة في وقت من الاوقات
لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن غير تقييد بوقت
ومكان وواجب ان يكون محلها كذلك والا فلا يخلو ثبوت الحال بدون المحل فاذن
ثبت وجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات التي يمكن ان
ان تخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال
ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا واذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن ان يكون
ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة
وان يكون مبدء فاعلا لها ومحلا قابلا اياها فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب تعالى وتقدس
عقل الكل وهو الذي عبر عنه في القرآن تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل

هو اول الاول الخارج عن ذلك الوجود الخاص

على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه انتهى تلخيص ما افاده واعلم ان القول بالمثل
الافلاطونية حق عندنا كما علمته ومع ذلك لا يضر لنا في اثبات المرام من هذا المنهج وهو
وجود الاحكام الثابتة في عالم آخر عقلي سواء كانت حالة في جوهر عقلي او قائمة بذواتها الثابتة
عشر من مسلك التمام ومقابله فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام لانها
اما تام او ناقص والاول اما فوق التمام او لا والثاني اما مستكف بذاته او بما لا يحتاج
في قوام ذاته او لا ثم ان العنصريات ناقصة محضة والفلكيات مستكفية والواجب
عز اسمه فوق التمام فلا بد ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطا بين ما هو فوق
التمام وبين ما هو ناقص او مستكف وهو العقل وذلك لانه لو صدر منه تعالى ناقص ابتداء
وهو فوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه وايضا يلزم الفرجة
والانقطاع في سلسلة الوجود وهو غير جائز وقد بينا في جهة قاعدة الامكان الاخس انه
لا يمكن وجود مرتبة من الشرف لا يترتب عليه ما هو دونه الى آخر المراتب الاخرى تأييد
سماعي قال مفيد المتألهين ومعلمهم في اثولوجيا في عاشر مياميره الواحد المحض
هو علة الاشياء وليس بشيء من الاشياء بل هو مبدء الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء
كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك لان الاشياء كلها انبعثت منه وبه ثباتها
وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد البسيط
الذي لا مثنوية فيه ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض بسيط ليس فيه شيء من الاشياء
فلما كان واحدا محضا انبعثت منه الاشياء كلها وذلك انه لما لم يكن هويته انبعثت منه

الهوية

الهوية واقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه
غير انه وان كانت الاشياء انبعثت منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل
هي التي انبعثت منه بغير وسط ثم انبعثت منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى
والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي واقول ان الواحد المحض هو فوق التمام
والكمال واما العالم الحسي فناقص لانه مبتدع من الشيء التام وهو العقل وانما صار
العقل تاما كاملا لانه مبتدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبدع
الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاما مثله
لان الابداع نقصان اعني به ان المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه انتهى
كلام الفيلسوف المقدم بعبارته وكانك قد تهيأت بما قدمناه اليك من بيان
كون البسيط الحق كل الاشياء لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه ولعله اراد بالهوية
هنا الوجود لا الماهية المرسلة كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد به التشخص المتميز عن سائر
التشخصات المباين لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول حيث
لكل منها وجود محدود بحد من الكمال فيكون مباينا للموجود آخر مغايرا له واما الوجود
الواجبي فهو لكونه غير متناه القوة والشدة ولا محدود بحد وغاية فلا هوية له بهذا المعنى
لانه جامع كل حد وجودي وما فوقه ووراءه فلا مباين له في الوجود ولا غير ليكون متميزا
عنه بكونه مسلوبا عنه وبالعكس فانه لا يكون عاديا لشيء من الاشياء بحيث هو هو
كانت الاشياء كلها وحيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله وهو الذي

في السماء آلهة وفي الارض آلهة وقوله وهو معكم اينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم
ولا خمسة الا هو سادسهم الآية الى غير ذلك من الآيات القرآنية والسنة النبوية وفي
ما صحت رواية عن علي عليه السلام انه قال مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة حجة قوية على
هذا المطلب من طريقة النقل والسماع فهذه مناهج اثبات العقل المفارق وعلمه وسيأتي
بيان كثرة العقول وتفاصيل ما في عالمها وحسن ترتيبه ونظامه واشتمال ذلك العالم
على جميع الطبائع النوعية التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه اعلى واشرف في موضعه
حسبما قد مناذكره في مباحث الهيئة ان شاء الله تعالى واعلم ان لنا منهجا آخر
في اثبات عالم العقل وهو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال عز اسمه وان
من شيء الا عندنا خزائنه وقوله ولله خزائن السموات والارض وبيانه انا قد نعلم شيئا
معقولا ثم ننسى ولا نذكره اصلا بل نحتاج في ادراكه الى تجشم تحصيل جديد وكسب مستأنف
وربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه والالتفات من غير حاجة الى كسب جديد فعند
الذهول والنسيان كليهما لا شك ان الصورة غير حاصلة في قوتنا المدركة والا لكانت
مدركة بالفعل اذ لا معنى للادراك الا حصول صورة الشيء في القوة المدركة لكن يجب
الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق بينهما ليس الا بكون الصورة حالة
الذهول وان لم تكن حاصلة في القوة المدركة لكنها حاصلة في القوة الحافظة لها واما في حالة
النسيان فتزال عنهما جميعا اما زوالها عن المدركة فمجموعها عنها واما زوالها عن الحافظة فبزوال نسبة
كونها حافظة لبطلان استعداد النفس وتهيؤها للاتصال بها وقبول الفيض عنها ففي

عن الحافظة صح

القوى

ففي القوى الانطباعية لقبولها التكثر والانقسام جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا
وبعضها حافظا كما هو المشهور من ان موضعا مع تجاويف الدماغ فيه محل الادراك
وقبول الصورة وموضعا آخر فيه محل الحفظ والاداة واما القوة الغير المنطبعة كالعاقلة
مثلا فلا يمكن انفكاكهما اذ لا محل الادراك ومحل الحفظ والاخر ان فلا جرم خازن المعقولات
جوهر عقلي يختزن فيه صور الاشياء المعقولة كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورها
تناسبه واذا اعرضت عنه الى ما يلي العالم الحسي والدار الجسدانية او الى صورة اخرى
انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة كاذبة بها جانب صورة مظلمة بعد ان صارت مجلوة
وازيلت عنها الغشاوة والصدأ بتجشم اكتساب وتعلم وتكلف فمهما بقيت على وضع
المحاذات كانت الصورة منعكسة فيها او فائضة عليها على اختلاف الرأيين اعني
الاشراق والرشح في المثل له كما في المثال وكلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما كما اشرنا اليه
ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها فاذن النفس متى كانت مجلوة المرآة منظورة
القلب بقيت على ملكة الاتصال واستعداد الاشتراق وقابلية الارتسام التي اكتسبتها
فكان النسخ عنها ذهولا عنه لا نسيانا منسيا فكانت قوية على الاسترجاع والاستعادة من دون
تعلم اكتساب جديد وتجشم اقتناص مستأنف لبقاء المعارفة والمناسبة بين المدرك
والحافظ والقابل والفاعل والمستفيض والمفيض بخلاف ما اذا بطلت صقالتها واكتنفت
تارة اخرى بغشاوة مادية وظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب وتعلم لازالة الحجاب
وحصول المناسبة وبالجملة فقد ثبت وجود جوهر عقلي انحفظت فيه المعقولات كلها وهو

المط **تكميل الخلاصة** لشك اعضالى ان فى هذا المنهج شكاع فيه السهو والنسيان قد استصعبه
المناظرون حتى انه نقل عن تلامذة المحقق الطوسى انه لم يقدر على حله ولم يات بشيع الكلام
فى دفعه قال العلامة الحلى قدس سره فى شرح تجريد العقايد فى مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة
لما فى نفس الامر بهذه العبارة وقد كان فى بعض اوقات استفادتى منه رحمه الله جرت
هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان الصادق فى الاحكام الذهنية هو اعتبار مطابقتها
لما فى نفس الامر والمعقول فى نفس الامر اما الثبوت الذهنى او الخارجى وقد منع كل منهما
فقال ره المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت فى الذهن
يطابق الصورة المنتقشة فى العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت
عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة فى العقل الفعال لانهم استدلوا
على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان فان السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر
العاقل وارتسامها فى الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما معا وهذا انما يتاتى فى الصور
المحسوسة اما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم
فى باب التصورات والتصديقات وثانيا ان الحالتان قد تعرضان فى الاحكام
فلم يات بشيع انتهى كلامه ره قال الفاضل الاردبيلى فى حله ان شان العقل هو اختزان
المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط دون
التصديق اى الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لبرائته عن الشرور والاسواء التى هى
من توابع المادة انتهى ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلل والقصور اما اولا فلان ما فى العقل

الفعال

الفعال هو اشد تحصلا واقوى ثبوتا مما فى اذهاننا فاقتران الموضوع بالمحمول اذا حصل
فى اذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا وارتباط احدهما بالآخر ارتباطا متزلزلا
وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذى وسط
لمى او من تحدس او حس او تجربة او غير ذلك فيكون الحكم متابا قترانهما غير قاطع فهو شك
او وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع بالمحمول فى
العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا مؤكدا ضروريا حاصلا من اسباب وجوده
على هذا الوجه كاقتران احدهما بالآخر فى ظرف الخارج وليس مصداق الحكم الا عبارة عن اقتران
الموضوع بالمحمول او اتحادهما فى نحو من الوجود فى الواقع واما ثانيا فلان التصور والتصديق
كما تقرر وتبين فى مقامه انما هما نوعان من العلم الانطباعى الحادث فى الفطرة الثانية
فاما علوم المبادى العالية وعلم الحق الاول جل ذكره فليس شئ منها تصورا ولا تصديقا
فان علوم المبادى كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة المعقولة بانفسها وحضور
لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتاثير مستانف وتحصيل
ثان جسما قررناه كعلمنا بذواتنا ولوازم ذواتنا الغير المنفكة عنا بحسب وجودنا العينى
وهو تينا الادراكية التى هى عين الحيوة والشعور واما على الاشكال وحق المقال فيه
على وجه يطمئن به القلب ويسكن اليه النفس فهو يستدعى تمهيد مقدمة هى ان كل ملكة
راسخة فى النفس الانسانية سواء كانت من باب الكمالات والملكات العلمية او من
الملكات والكمالات العملية كملكة الصناعات التى تحصل بتمرن الاعمال وتكرر الافعال

كالكتابة والتجارة والحراثة وغيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال
لاجل جهة فعلية من الجهات الموجبة فيه لان الانواع المختلفة لا يكفي في تكثرها وجودها تكثر العوامل
او تكثر جهاتها القابلية بل يحتاج اما الى مبادي متعددة عقلية كما رآه الافلاطونيون من ان
علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة فاعلية
في العقل الاخير كما هو رأي المشائين وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبدؤها
ومنشأها من حيث كونها امرا وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات او شرورا
اذ الشرور الوجودية تنحصر راجعة الى استلزامها العدم شيئا آخر او زوال حالة وجودية له وهي
في حد نفسها ومن جهة وجودها يكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظائرها ومنها
الجهل المركب والكذب فكل منهما في نفسه امر وجودي وصفة نفسانية يعد من الكمالات لتعلق
النفوس بها هي حيوانية وانما يعد شرا بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها للكمالات
العقلي الدائم وملكة الصدق فان الاول خير حقيقي والثاني في تحصيل الحق فاذا تمهدت نافع صح
هذه المقدمة فنقول لا يلزم ان يكون ما بازاء كل ملكة نفسانية او امر وجودي في العقل الفعال
او في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة او ذلك الامر بل الذي لا بد منه هو ان يكون
فيه امر مناسب لتلك الملكة او لذلك الامر فاذن كما ان النفس اذا تكررت ملاحظتها
لعلوم صادقة حتى حصلت لها ملكة الاتصال والارتباط بشأن من شئون العقل الفعال
حتى شاءت من هذه الجهة فلك اذا ارتسمت فيها صورة كاذبة وتكررت مرارا وانتفت قضية صح
النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال مع هذه الجهة بشأن آخر من شئونه حتى

لا

شاءت ولا يلزم ان يكون ذلك الشأن بعينه قضية ذهنية صادقة ولا هذه قضية كاذبة
بل امر مناسب ذاك وامر مناسب هذا فهذا معنى اختزان صور الاشياء في عالم العقل و
استرجاع النفس اليه وقد اشرنا لك مرارا ان ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل
البسيط ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما ان صورها المحسوسة تر
في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترتسم في النفس الخيالية على هذا
الوجه وذلك لضيق هذا العالم وما يتعلق به من الشاغل عن الحضور الجمعي والتمام العقلي والبراءة
عن العدم والغيرية والكثرة والانقسام **الموقف العاشر** في دوام جود المبدء الاول
وازلية قدرته وبيان انه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عما سواه ابدا ولا يعطل عن الفعل
دائما مع ان العالم متجدد كائن فاسد واما الذي لا يبيد ولا ينقص ابدا هي كلمات الله ولا نفد صح
التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من جملة العالم وما سوى الحق كما اشرنا اليه
مرارا وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى شرف هذه المسئلة وان دوام الفيض والجود
لا ينافي حدوث العالم وتجدده في الوجود اعلم ان هذه المسئلة من عظائم المهمات الحكمية والدينية
التي يجب تقريرها في الاذهان والعقول ولا يمكن الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه
عن الكثرة والنقصان الا بتحقيق هذه المسئلة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية
ويوافق القوانين النبوية وقد يتوهم اكثر ضعفاء العقول والجمهور من المتسمين بالاقوال
المقرين للقواعد الحكمية والعلوم العقلية ومجمع ادلتهم مخالفة الشرائع الالهية ولما جاءت
به الانبياء عليهم السلام وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية

وان الافلاك والكواكب وصورها وهيولياتها بل هيولى العناصر وكلياتها قديمة بالهويات
الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها وشخصياتها لا داثرة ولا زائلة ولا حادثة ولا فاسدة
وهذا قد ذكرنا في مباحث مقولة الجوهر واقسامها انه افتراء على اولئك السابقين الاولين
قدس الله انوارهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل واولياء الله
عليهم السلام نعم ذهبوا الى ان جوده دائم وفيضه غير منقطع ولكن العالم يتجدد مع الانفاس
ومن هذا الوجه قوله عز ذكره كل يوم هو في شان وليست شئونه الا افعاله وتجليات اسمائه
كما سبق بيانه ولا يمكن حدوث الفعل من المبدء التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم
الا بنحو دوام التجدد والانقضاء والتدريج في الحدوث والبقاء واتصال التبدل والتصرم
في الوجود والفناء كما هو المشهور عند الجمهور في نفس الحركة حيث قيل انها حويت تدريجية توجد في الخارج
شيئا فشيئا وتعدم شيئا فشيئا واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل امر عقلي
معناها نفس الخروج من القوة الى الفعل على التدريج وهو كساير المفهومات الاعتبارية التي تقطع
لان تكون عنوانا لحقيقة خارجية والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات الخارجية
التي يخرج وجوده من القوة الى الفعل تدريجا فوجوده لا محالة تدريجي وحدوثه بعينه يلزم الزوال
وانقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال وليس هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لانه ليس في الحركة
حركة وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدريج وجود شيء آخر وخروجه الى الفعل بتدريج
فالحركة عبارة عن تحركية شيء آخر في الحصول لا متحركية نفسها والا لتسلسلت الحركات الى غير النهاية
والذي يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات فعلى المشهور هي انواع اربع

الحصول

من المقولات

من المقولات الكم والكيف والاين والوضع وفي التحقيق هي انواع خمس منها وهي الاربع
المذكورة مع مقولة الجوهر فان الطبايع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها
متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التي
في هذا العالم سواء كانت بسائط او مركبات وسواء كانت صورا او مواد وسواء كانت
فلكية او عنصرية وسواء كانت نفوسا او طبايع فهي مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب
كل وجود معين مسبوقية بعدم زماني غير منقطع في الازل ففي الازل اعدام جميع الاشخاص
الجسمانية والهويات الطبيعية اذ كلها على الاستغراق الشمولي الافرادي والجمعي مصداق
عليها انها مسبوقة بعدم ازلي فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة
الهوية فان المسمى بالكل الطبيعي والهيولى لا بشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها
وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضا انقطاع وحدوث بل هي في جميع هذه
الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين وجودها واحدة بوحدتها كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها
حادثة بحدوثها فاذا تحقق وتبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهي لا محالة حادثة
في نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها كما لا تكون
حادثة من حيث اعتبار ذاتها بذاتها فلك ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن هنا يكشف بنظر
ان ما اشتهر عن الحكماء وادعى به اكثر الاركياء من ان طبايع الانواع المتعاقبة الاشخاص
قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة او الهيولى محفظة تعاقب الاشخاص ليس بصحيح
اصلا بل فيه مغالطة بين اخذ الحد مكان المحدود وفيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد

بالمفهوم وان اكثر الناس زعموا ان معنى كون الهيئة واحدة والافراد متكثرة هو ان يكون
هناك امر واحد يتقيد بقيود مختلفة ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات معها
واذا زال بعض القيود والتعينات لا يزول ذلك الامر بزواله بل يبقى مستمرا ثم يلحقه
بعض آخر منها وذاته هي هي بعينها كمحل واحد يطرء عليه صفة بعد اخرى وهو هو بعينه
كجسم يبيض تارة ويسود اخرى ويسخن تارة ويبرد اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود
اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال وهذا سهو عظيم عند المحققين فان الشيخ الرئيس
شنع على من زعم ان الكل الطبيعي في الخارج شيء واحد بالذات متكثر بالعوارض موجود
في امكنة متعددة وفي ازمنة متكثرة حتى قال ان نسبة المعنى الكلي الى جزئياته ليست كنسبة
اب واحد الى ابناء كثيرين بل كنسبة آباء الى ابناء وليس لكل واحد من الناس انسانية
بمجرد نسبته الى الانسانية تعرض متمايزة عن الكثير بل لكل واحد انسانية اخرى هي بالعدد غيرها
للآخر من الانسانية واما المعنى المشترك فيه فهو في الذهن وقد سلف تحقيق هذا البحث
في مسائل الهيئة **تنبيه تعريجي** ومع العجب عن اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين لما
حاولوا اثبات البداية والانقطاع للحركة والزمان وما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة
باجراء التطبيق والتضايف وغيرهما فيها قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث لا كلية
لها في الخارج ولا في الخيال حتى يجري فيها المطابقة والمضايفة ويحكم عليها بالانقطاع وقد
ذهلوا وغفلوا عن ان تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود في الخارج لا يكون الحكم بازليتها وحدوثها
كالحكم بثباتها وانقطاعها فكيف يصح القول منهم بازلية الحركات وقدم الزمان

ولا تناهي الحوادث على وجه العدول بل الحق ان يسلب عنها القدم سلبا بسيطا ولكن يثبت لها
والا تناهي بمعنى السلب العدولي وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث والتناهي سلبا بسيطا
ولكن يثبت لكل واحد واحد من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهي
والانقطاع حكما ايجابيا تحصيليا ولا يلزم من ذلك ان يكون الكل حادثا لان الحكم على كل واحد
قد لا يتعدى الى الحكم على المجموع كما لا يلزم من ذلك ايضا ان يكون الكل قديما كما زعم ولا ايضا
ان يكون الكل الطبيعي قديما كما مر بيانه وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذا لم يكن له نهاية
ثبت انه لا نهاية له وان الكل اذا لم يكن في ذاته حادثا كان في حد ذاته قديما لانا نقول
اما في الاول فبان ما لا وجود له لا يثبت له شيء اصلا فالحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع
فكيف يثبت لما لا ثبوت له شيء من الاشياء سواء كان ذلك الامر امرا وجوديا او عدميا
كالعمى واللابصر واللاكتابة فالمعدوم كما يسلب عنه البصر كذلك يسلب عنه اللابصر وقد علمت
ان ليس نقيض ثبوت البصر لشيء ثبوت اللابصر له بل نقيضه سلب ثبوت البصر له
على ان يكون قاطعا للنسبة الثبوتية وواردا عليها لا ان يكون النسبة واردة عليه رابطة
اياه بالموضوع فاللاكتابة واللاكتابة بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى ان ليس
شيء منهما ثابتا له لا ان ليس شيء منهما ثابتا له واما في دفع الثاني فبان معنى قولنا ان الكل
الطبيعي غير حادث ان الهيئة ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية
الاتصاف بالحدوث ما نشأت من نفس الذات لا انها لا توصف بالحدوث في الواقع
بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين اتصاف الطبيعة

اي المجموع

لا بشرط شيء من تلك الصفة بعينها ثم لو سلمنا ان الهيئة من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث
لكن لا يلزم من ذلك اتصافها في نفسها بالقدم او اللاحدوث لما سبق في مباحث الهيئة انه اذا
سئل عن الهيئة من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل شيء بتقديم السلب
على الحيثية وبالجملة فالهيئات التي افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها
في الاعيان هل هي حادثة او قديمة فالجواب انها في نفس الامر وبحسب الخارج حادثة
وليست بقديمة ولا دائمة اصلا اذ لو اتصفت بالازلية والدوام في الخارج او في نفس الامر
لكان لها لا اقل فرد واحد موصوف بالقدم اذ لا وجود لها الا في الافراد على وجودها وجود الافراد
بعينها فلا اتصاف لها بشيء من العوارض الا بسبب اتصاف فرد منها به واذ ليس في
افرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف الهيئة ايضا بذلك واذا سئل عنها بانها
هل هي من حيث ذاتها قديمة او حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين القدم والحدوث
والابدائية والبدائية والانقطاع والانقطاع جميعا لانها لا توصف بشيء منهما من حيث
ذاتها لذاتها وانما توصف بهما في الواقع من جهة وجودها الذي هو نفس وجود افرادها

فصل في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقي غير ما سلف في مباحث
احكام الجواهر من العلم الكلي وهو ان كل شيء يوصف بصفة من الصفات لا بد ان لا يكون
بحسب وجود نفسه ومرتبة قابليته ومعروضيته موصوفا بما ينافي تلك الصفة والا لزم اتصاف
امر واحد بالمتنافيين سواء كان الاتصاف بحسب العقل في ظرف التحليل او في الخارج والقسم
الاول كالهيئة في اتصافها بالوجود وعروضه لها فان الهيئة لو كانت بحسب نفسها معدومة لما امكن

لا وجود

من حيث هو
عروض الوجود لها بل ينبغي ان لا يكون الهيئة بنفسها متعينة باحد الطرفين اعني الوجود والعدم
حتى يتصور عروض شيء منهما له والقسم الثاني كالمقدار بحسب الاتصال الامتدادي
العارض للهيولى فانه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات بالمقدار ولا متجردة
في ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد في ذاتها واتصافها بالمقدار لذاته وكذا
الوضع والحيز اذا عرض لشيء وصار ذلك الشيء بعروضه اياه ذا وضع وحيز يجب ان لا يكون
بحسب وجهه في نفسه مجردا عن الاوضاع والاحياز فان المفارق عن المقدار في نفسه
والمجرد عن الوضع والحيز في وجهه وتعينه لا محالة يكون وجهه وجودا عقليا يكون بالضرورة
عقلا صرفا مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها فكيف يسوغ له ما يجعله متجسما ذا وضع
ويعرض له التلبس بهذه الامور فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته
بالقياس اليها حالة امكانية مبهمة ناقصة نسبته تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال
ونسبة الضعف الى القوة ولهذا يقال ان الهيولى في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة
ولا واحدة ولا كثيرة ولا ذات وضع وحيز ولا غير ذات وضع وحيز ثم اعلم انه فرق بين
الاحوال التي هي من ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها
وعن ما يستلزمها او ما يلزمها بحسب الواقع والاحوال التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلو
الموضوع عنها في الواقع فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم والقسم
الثاني كالسواد والحرارة والكتابة وأشباهها فنفي القسم الاول لا بد ان يكون محلها وقابلها
غير متقوم الذات في وجهه لست اقول في هويته ومفهومه الا بصورة محصلة اياه مفيدة لوجهه

ولهذا لابد ان يكون محل الجسمية ولوازمها من المقدار والوضع وغيرهما مادة غير مقومة
الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثاني فان محل السواد وان وجب
ان لا يكون متصفا بالسواد دائما بل ما يضاده بل كما له امكانية لا يابى عن عروض
كل من السواد وما يضاده الا ان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود غير مفتقر في تقومه
الى صورة لونية او سوادية لان اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته
في ذاته فيجوز ان يوجد جسم لا لون فيه له ويمكن ان يتصور عنصر لا حار ولا بارد على الحرارة
والبرودة المحسوستين العارضتين فاذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهة في ان يكون
الشيء واقعا في الزمان وفي مقولة متى سواء كان بالذات او بالعرض هو نحو وجوده كما
ان كون الشيء واقعا في المكان وفي مقولة اين سواء كان ذلك الوقوع بالذات او بالعرض
هو نحو وجوده فان العقل المستقيم يحكم بان شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمتنع بحسب وجوده
العيني وهويته الشخصية ان ينفك عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود بحيث لا يختلف عليه
الاوقات ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحياز ومن جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله
وعاند ظاهره باطنه ولسانه ضميره فاذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الاوقات ويتجدد
له الماضي والحال والاستقبال مما يجب ان يكون لامر صوري داخل في قوام وجوده في ذاته
حتى يكون مرتبة قابلية لهذه التجددات غير متصلة الوجود في نفس الامر الا بصورة التغير والتجدد
ولا متقررة في الوجود على وصف التغير والانقضاء بل انما له الاتصاف بامكان ذلك الوصف
ومقابله بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر لا في حاق الواقع وعين الاعيان كما ان الهيولى

في ذاتها

في ذاتها بحسب ذاتها لا تكون متقدرة ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا غير متحيزة ولا ذات وضع
ولا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من متجددة ومتجددة ومع ذلك فان
الواقع منها في الذهن نفس الامر ليس الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الاين والوضع
وغير ذلك وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة في نفس الواقع وبين عدم الاتصاف
بها في مرتبة من الواقع والاول غير مستلزم للثاني وذلك الفرق ثابت بين الاتصاف
بصفة في الواقع وبين الاتصاف بتلك الصفة في كل مرتبة من الواقع والاول لا يوجب
الثاني فان الهيولى قد تتصف بوجودها في نفس الواقع ولا تتصف به في مرتبة ذاتها من حيث
هي هي وهكذا الهيولى متصفة بالتجسم والتقدر في نفس الامر وليست متجسمة ولا متقدرة
في حد نفسها ومرتبة قابليتها نعم كل ما ثبت لشيء في مرتبة نفسه بما هي هي فهو لازمة ثابت له
في الواقع دون العكس الكلي وليس الامر كذلك في جانب السلب كما تكرر بيانه فاذن
تبين وينكشف ان لغت التغير والتجدد والانصرام ووقوعها في مقولة متى امر صوري جوهري
مقوم لها او مقوم لما يلزم وجودها وشخصيتها او في مرتبة وجودها وشخصيتها وليس من العوارض
التي يمكن تجرد الجسم عنها وخلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرهما فوجب
ان يكون صورة الانصرام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها ويتحصل
نوعيتها ويتقوم مادتها امر متجدد الهوية متدرج الكون حادث الذات كائنة فاسدة لا تزال
يتجدد وينقضي ويستقبل ويمضي ويحضر ويغيب وذلك بحسب الوجود الخارجي والتشخص
العيني وان لم يمكن ذلك بحسب الهوية العقلية ولا بحسب المرتبة المادة الهيولانية لها وبالجملة

متجددة ولا متجددة ولا هي

من هذه الامور هي

كل ما يوصف به الحركة والزمان بحسب الهيئة عند القوم من الانقضاء والحدوث والاستمرار
التجددي والبقاء الحدوثي فذلك مما يوصف به الاجسام الطبيعية بحسب وجودها الطبيعي الشخصي
في حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية فجميع الموجودات التي في هذا
العالم واقعة لذاتها في الزمان والتغير مندرجة تحت مقولة متى كما انها واقعة في المكان
مندرجة تحت مقولة اين لكن بعضها متأخرة الوجود عن التغير والزمان كاكثر عوارض الوجود
كالسواد والحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم واللاكون الانفصالي والاتصالي
الانفعالية المنقطعة بغيرها وبعضها مع التغير والزمان كطبايع البسائط الفلكية والكونية
وما يجري مجراها معية ذاتية راجعة الى الفعلية وليست معية وجود الجسم في ذاته للزمان
كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس الا انهم يفرقون بين معية المعقول للزمان ومعية
الجسم له بان الجسم لا يخلو عن الحركة او السكون وكل منهما متغير اما الحركة فبالذات واما السكون
فبحسب التقدير يعني ان الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان زمان حركته كذا فالجسم
وان لم يكن متغيرا بل ثابتا في نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالمعقول لكن بحسب وقوعه
في الحركة والسكون يكون متغيرا فيكون في الزمان فوجب معيته للزمان الى الفعلية
بواسطة الحركة ولم يعلموا ان الشيء الثابت الوجود في ذاته وهويته كالمعقول المفارق
يستحيل ان يكون محلا للتغير قابلا للحركة ثم يمكن ان يكون في حد ماهيته الذهنية او بحسب مرتبة
وصولية الغير المتقومة بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير متغير ولا متغير حتى يمكن ان يتصف
بالتغير والحركة في الواقع فالجسم اذا كان ثابت الذات والهوية في حد طبيعته النوعية

الخارجية

الخارجية فمع آن يوصف بالتغير والحركة ولا يتصف بالسكون لانه عدم الحركة عما من شانه ان يتصف بالحركة
واعلم ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الهوية الخارجية وذهابهم الى ان الوجود
والتشخص من الاعتباريات الذهنية والمعقولات الثانية التي لا يحاذي بها امر في الخارج وذهلوا
عن ان الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلا عن ان يحاذي له امر آخر في العين ثم انهم
لما اعتبروا ماهية الجسم وماهية الحركة والزمان وجدوا ان ماهية الحركة ومقدارها خارجة عن ماهية
الجسم ومعناه فحكموا انها من العوارض اللاحقة كما حكموا في اصل الوجود بالزيادة على الماهية وادى
بهم ذلك الى ان انكروا كون الوجود متحققا في الخارج وان يكون له ثبوت للماهية الموجودة
وذلك لان العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود زائدا على
الماهية الموصوفة به وكل صفة وجودها فرع وجود موصوفها فيعود الكلام الى ذلك الوجود
السابق فيتسلسل او يدور وهما باطلان فاتصاف الماهية به انما يتحقق في ظرف الذهن
وقد علمت ان ذلك غير مجد ولا فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسلسل والدور على
تقدير كون الوجود امرا مغايرا للماهية زائدا عليها زيادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها
بعد تمامية تحصلها وفعلية ذاتها بل الامر فيه كما نزل الله به قلب من يشاء من عباده وبالجملة القوم
لم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود والقسم الاول قد يكون متحدا بها في الواقع
والعروض للماهية بحسب التحليل الذهني وجهه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجا عن الماهية
محمولا عليها في الواقع وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج والوجود نفسه من هذا القبيل
فانه من عوارض الماهية الموجودة به لا من عوارض وجودها وكذا الفصل للجنس والتشخص للنوع فاذن

الوجود

كون التدريج في الوجود زايدا في التصور على ماهية الاجسام لا ينافي عدم زيادته على هويتها
الوجودية الشخصية الخارجية **تلخيص توضيحي** معروض التغير والتجدد والحركة اما امر ثابت الذات
متساوي النسبة الى اجزاء الزمان او متغير او ليس بمتغير ولا ثابت والقسم الاول محال لاستحالة
مستدعي التغير الموجب لاختصاص الشيء على ما له وقت معين على امر مفارق في ذاته عن كافة
الازمنة والاوقات والقسم الثاني لا يخ اما ان يكون ذلك التغير زايدا على ذاته في الوجود
ام لا والاول يوجب عدم اعادة الكلام في المتحدد لزوم التسلسل او الدور والثاني لا يخلو
اما ان يكون عين ماهيته او عين وجوده والاول باطل لان الذي يكون التغير عين ماهيته
هي الحركة بعينها ومحال ان يكون محل الحركة حركة اذ الشيء لا يعرض لنفسه وقد برهن ايضا
ان الحركة ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة في الحركة والثاني هو المطلوب واما القسم الثالث فهو
اما صورة الشيء المتغير او مادته والاول محال فان الذي هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن ان
يكون صورته التي بها بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة والثاني هو المطلوب فان المادة في نفسها
لما كانت بالقوة محل وجود فهي وان كانت متغيرة في نفس الامر بالصورة لكنها في ذاتها
غير متغيرة ولا ثابتة لا متحركة ولا ساكنة لا يبقى ههنا قسم آخر وهو ان يكون محل التغير مجموع
المركب من المادة والصورة لانا نقول قد علمت مرارا ان تمام الشيء في المركب بصورته
لا بمادته فحكم الصورة بعينه حكم المجموع سيما عند من يقول بان التركيب بينهما اتحادي فتصدق
وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها وان صورتها صورة التغير والاستحالة
وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني كاين فاسد لاستمرار لهويتها الوجودية

ولا لطبايعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية اذ الكلي لا وجود له في الخارج والطبيعة المرسلة وجودها
عين وجود شخصياتها وهي متكثرة وكل منها حادث ولا جهة لها في الخارج حتى يوصف بانها
حادث او قديم فكما ان الكلي لا وجود له الا بالافراد فالكلي لا وجود له الا وجودات الاجزاء
والاجزاء كثيرة فكل احد وثها حدوثات كثيرة والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الاجزاء
فهو اولى بالحدوث الا ان الحق ان ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها
شيء واحد لكن الوهم ايضا يعجز عن ادراك الامور الغير المتناهية واحضارها معا والفرق
بين الكلي الطبيعي والكل ان الكلي له وجود في ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف
بالوجود واما الكل فلا وجود له في نفسه اذ الوجود يساوق الوحدة على عينها كما علمت ولا وجود
له في الخارج ايضا فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف بالوجود واما الكلي العقلي
فهو وان كان عندنا موجودا بوجود الصورة الالهية كما ذهب اليه افلاطن الالهي ومن تقدمه من الحكماء
الراسخين والكبراء الشامخين قدس الله اسرارهم وشرف انوارهم لكن الصور المفارقة
هي ليست من العالم في شيء ولا هي مما سوى الله تعالى وانما هي صور علم الله تعالى وكلماته
التامات التي لا تبيد ولا تنفد كما قال سبحانه ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقوله
لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلماته فاذن العالم بجميع اجزائه
افلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة كل ما فيه في كل حين موجود
آخر وخلق جديد كما قدمنا ذكره في العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله اعلم **فصل**
في ذكر ملفقات المتكلمين ونبذ من آرائهم وابحاثهم في هذه المسئلة قد سبق في العلم

الوجوه

الكل ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان في الهيئة والنقص عن التمامية في الوجود

كما توهمه جمع قالت الفلاسفة ان الواجب لذاته ان كان لذاته مقتضيا ومرجحا لوجود

الممكنات سواء كان المقتضي ذاته فقط او مع صفة من الصفات على ما هو مذهب المتكلمين

ان له صفات واجبة الوجود فهو متقدم على جميع الممكنات لانه علتها ومرجحها والمرجح

دائم فيدوم الترجيح لان كل ما لاجله كان الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه كوجود

وقت او زوال مانع او وجود شرط او حصول ارادة او طبع او قدرة وبالجملة وجود

اي حال كان على ما يفرضه القائلون بالصفات كالاشاعرة والكرامية وغيرهما

من طوائف المتكلمين لا يخلو اما ان يكون ازليا كان العالم لا محالة لك ازليا لامتناع

تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن ازليا كان حادثا وكل حادث لا بد له من مرجح

حادث والا لكان الحادث غير حادث ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث

في احتياجه الى مرجح آخر حادث ولم يتجدد الآن ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم

حصول المطلق من وجود حوادث لا اول لها وبالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد

من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وانه متشابه الاحوال والافعال فان لم يوجد عنه

شيء اصلا لم تكن الاحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان

وان تجدد حال من الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو مرجح لانه ليس في العدم الصرف

حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجودا او بالبارئ ان يكون موجدا او يكون

الاحوال فيه حال اخرى تقتضي وجوبه لتشابه الاحوال فهذا خلاصة كلامهم في اثبات قدم العالم

اقول

اقول هذه المقدمات كلها صادقة اضطرارية لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم فانك قد علمت

ان الهيئة المتجددة الوجود ثباتها عين التجدد وفعليتها عين القوة الاستعدادية ووجودها مشوب

بالعدم وتمامه وكماله عين النقص والقصور فهو مستند الى فاعله التام الفاعلية وموجبه

الدائم الفيض الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لا من جهة تجدده

وقوته ونقصه وقصوره لانها من لوازم ذاته بلا جعل وتاثير لما علمت ان لوازم الهيئة غير مجعولة

وظاهر ان المعلول لا يلزم ان يكون مثل العلة في نحو الوجود وقوامه وثباته بل مدار العلولية على

القصور عن درجة العلية الفاعلة والقصور انما يكون بدخول العدم في هوية المعلول نعم الحدوث

اذا كان وصفا زائدا على وجود الشيء المجعول كان السؤال بالعلية واردا على تخصص ذلك

الحدوث بوقت مخصوص دون ساير الاوقات واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة

الهيئة ولوازمها الغير المجعولة فحكمه حكم ساير الهيئات الصادرة عن الفاعل الدائم المتعلقة

الوجود بالفاعل الدائم دائما فكما لا يلزم من كون الواجب خالقا للانسان ان يكون الواجب

انسانا او الانسان واجبا فكذا لا يلزم من كون المؤثر القديم موجبا للحادث في ذاته

ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا لان الحدوث للوجود المتجدد والهوية بمنزلة الذاتي

المقوم للهيئات والمجعول غير متخلف عن الذات والذاتي فهذا حق الجواب عن شبهة الفلاسفة

المنكرين لحدوث العالم بانيته ومعه واما متكلمو اهل الملل فهم طائفتان احديهما القائلون

بنفي العلة والمعلول في الموجودات وبالقدرة الجزافية وليس لاهل العلم كلام معهم لان بناء

المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب المقدمات الحقة لنتائجها ولو لم يكن الا اتباع

للشكل الاول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلا يحصل يقين
في العالم واذ لا يقين فلا علم واذ لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على شيء ولا اطمينان
ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الاديان والمذاهب والمساعي
كلها هباء ولو بدرا اذ يمكن ترتب الفائدة المنظورة على خلاف هذا الذهاب والسعي
او نقيض الفائدة المنظورة على هذا الذهاب والسعي ولا يسئل عما يفعل وهذا الرأي قريب
من آراء السوفسطائية والثانية القائلون بها الملتزمون لنفي الترجيح بلا مرجح فبعضهم اثبت
للواجب صفة زائدة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة وغير ذلك الا انهم
يقولون السبب في ايجاد العالم انما هو الارادة فلا بد من مخصص فبعضهم جعل المخصص مصلحة
تعود الى العالم وقد علمت في اوائل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل وما ادري
اي مصلحة لاحد في ان لا يكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات اخرى
كثيرة وجودها قبل وجود العالم وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا ايضا باطل
اذ وجود المخصص مقدم على وجود المتخصص به فالكلام عائد في ذات ذلك الوقت الذي
صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصا اياه به وبعضهم وهم الكرامية جعل الارادة حادثة
قائمة بذاته فيلزم ان يكون الاله العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك مع لوجهين الاول
انه يلزم في ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان مغايرتان لذات الموضوع لهما كما علمت
والواجب بسيط الحقيقة وهذا ممتنع جدا الثاني لو حلت فيه الحوادث فالحادث
الثابت زمانا في ذاته الباطل بعد ذلك ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا يعدم عنها

ابدا وان كان المبطل له امرا يضاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه مع علة وبطلانه
مع علة اخرى حادثة وعلة الحدوث لا تنفك عن الحدوث وعلة البطلان لا تنفك عنه وما هذا
شانه هو الحركة الغير المتصرمة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكي وعندنا هو
الطبيعة في وجودها الخارجي وعلى اي وجه لا بد ان يكون محلها هيولى جسمانية فمحل
الارادات المتصلة المتجددة ان كان هو ذات الباري جل سمه يلزم ان يكون
آلة العالم جسما دائم الحركة متحركا على الدوام بل يلزم على ما ذكرنا ان يكون ذاته متجددة
الحدوث والاستحالة فيحتاج الى آلة اخرى بديهي وجوه التجدد في تتوارد الامثال
تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام المضلة المعطلة لاولي وساوس الوهم
والخيال وترك سلك التصفية والتجريد والاخذ بالجدال وبناء البحوث على القيل
والقال وان كان محلها غير ذاته تعالى لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته ويكون
الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود انفعالا دائما وذلك مع وبال
الارادة الحادثة في ذات الواجب جل ذكره اندفع قول بعضهم ان للواجب لذاته
ارادات حادثة غير متناهية ولا الى بداية ولم يزل الباري موثرا بتلك الارادات
الحادثة حتى حدثت ارادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث
الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة ومع القائلين بحدوث
الارادة كابيه على الجبائي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار الهمداني واتباعهم فانهم
يقولون بانها قائمة لا في محل وهو ممتنع فان الارادة اذا كانت عرضا فتحتاج الى محل

نقوم به تكيف يقوم بذاته الا ان يريدوا بالارادة معنى آخر جوهريا فيكون من جملة العالم
فالكلام في حدوثه عايد ومنهم من جعلها قديمة وقالوا ان الارادة القديمة هي السبب في ايجاد
العالم وانها وان كانت قديمة الا ان الله تعالى انما اراد احداث العالم في الوقت
الذي حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت آخر غير الوقت الذي وجد فيه
ولا يجوز ان يسأل عن علة احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره
فان تلك الارادة لذاتها وحيثيتها تقتضي التخصيص بذلك الوقت والاحداث
فيه ولوازم الماهيات لا ينبغي ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التي هي ملزومات
لها وانت قد عرفت لا بد فيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة وفي العدم
الصرف لا تفاوت بشيء عن شيء ولا تمايز معدوم عن معدوم ولا تميز فيه حال يكون
الاولى فيه ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم مما هو علة لوجوده من حدوث ارادة او وقت
او زوال مانع او تعلق علم او حصول مصلحة او غير ذلك من الاحوال فان الكلام عايد
في حدوثه واستدعائه المرجح كما كان الكلام جاريا في علة حدوث العالم نفسه وذلك
يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية واما ما ذكره بعض المتكلمين ان الحكماء يقولون ان
صدور هذا العالم عن الواجب لذاته في وقت مخصوص ليس اولى من صدوره في وقت آخر
غيره قبله او بعده فلا يوجد في ذلك الوقت المخصوص فلم يصب في هذا النقل عنهم فان
الحكماء متفقون على ان الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات تقدما ذاتيا والوقت
المذكور من جملة الممكنات فانه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم وعندنا مقدار الوجود الطبيعي

ان الارادة صح

حادث صح

المتجدد

المتجدد بنفسه فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشيء على
نفسه وهو ظ هذا ما قيل وستسمع منا كلاما في تقدم الباري تعالى على جميع الممكنات زمانيا
تذكرة وتسجيل ولا يمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة اوجبت وجود العالم
في الوقت الذي اوجده فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده
كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصا بعد سنة فان الارادة الموجودة الآن تقتضي
وجود ذلك المراد بعد سنة ولا تقتضي وجوده في الحال فان هذا ايضا ظ فانه ليس
قبل جميع الممكنات بشيء يوجب حصول المراد كالحال في المراد الذي يتحصل بعد سنة
فان هناك احوالا متجددة مانعة من حصول المراد الا بعد السنة فلو فرض ان هذا المريد كان
قادرا على تحصيل مراده الذي اراده فيما بعد السنة في الحال الذي كان يريده باحضار
ذلك المراد مع وقته الذي كان قدره فيه لكان محضرا اياه مع ذلك الوقت بلا انتظار
ولا امهال وليس قبل وجود العالم الا العدم البحت الصرف وهو متشابه الاحوال في جواز تعلق
الارادة به فيستحيل ان يتميز فيه الوقت الذي تعلقت به الارادة القديمة عن وقت آخر
يماثله وكما امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذي قبل هذا الوقت ايضا
ممكن فما الذي اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت الممكن دون غيره وما الذي ميزه عن غيره
من الاوقات في تعلق الارادة والشيء لا يميز عن غيره الا بمخصص ولا مخصص في العدم
الصرف كما عرفته غير مرة فظهر بما ذكرنا دوام جود الجواد المطلق وازلية صنع الصانع الحق
وافاضته على الاشياء ازلا وابدا على نسق واحد ولكن دوام جود المبدع وابداعه

تذكرة وتسجيل

لا يوجب ازلية الممكنات لا كلها ولا جزءها ولا كليها ولا جزئيها كما سبق والفلاسفة لو كانوا يقولون
على هذا القدر من اثباتهم احدية ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة
دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا مغلول يد الكرم والبسط لحظة لكان
كلامهم حقا صحيحا الا ان متأخريهم زادوا على ذلك وزعموا ان هذه المعاني تستلزم قدم
العالم ودوام الفلك والكواكب وبسائط الاجرام وصورها ونفوسها نوعا لا شخصا
ودوام المركبات وصورها ونفوسها نوعا لا شخصا وقد اقمنا البراهين على بطلان
ما ذهبوا اليه في تسرمد المجعولات وقدم شيء من الممكنات عناية من الله وعلوية الا على

فصل

فصل في بعض احتجاجات المتكلمين وارباب الملل على انقطاع الفيض سرمدا
على مذاهبهم بحجج عديدة الحجة الاولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية ولتكن تلك الحوادث
مثلا حركات الافلاك ودوراتها فيلزم ان يكون كل دورة واحدة من الدورات
مسبوقة بعدمات لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة في الازل من غير ترتب
لان الترتب انما يكون في الامور الوجودية لا في الامور العدمية واذا كان جميع العدمات
المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع في الازل فلا يخ مجموع تلك العدمات
اما ان يحصل معا في الازل شيء من الذوات الوجودية او لا يحصل معها شيء من ذلك والاول
يقتضي ان يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتأخر وذلك محال والثاني وهو
ان لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة في الازل شيء من الموجودات فيلزم ان يكون
لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المطلوب وقد يقررون هذا الوجه بطريق آخر ويقولون

اما ان يجوز

اما ان يجوز حصول شيء منها في الازل او لا فان جاز حصول شيء منها في الازل ولم يسبقها غيره
فيكون لمجموعها بداية وهذان الطريقان لا يتمشيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على
كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد فيقولون
كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا بالعدم اذ كل
واحد منها داخل في الوجود فيكون الكل داخلا في الوجود منحصرا فيه فلا يكون غير متناه
ويجاب عن الطريق الاول انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له
كونه غير مسبوق بحادث آخر مطلقا فذلك ممنوع فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث
آخر الى لا نهاية له وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له ان يكون
كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون مسبوقا بحادث معين فلا يلزم من صحة هذا اجتماع
الاعدام في الازل فان معنى كون الشيء ازليا كونه غير مسبوق بالغير مطلقا واذا كان
كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث اصلا لما عرفت انه
لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما الجواب عن الطريق الثاني فبان يقال ان
مسمى الحركة والحوادث وهو القدر المشترك بين جميع الافراد اما ان يؤخذ داخلا
في جملة الحركات والحوادث المذكورة ام لا يؤخذ ذلك كذلك فان اخذ داخلا فيها فاذا
قيل اما ان يجوز حصول شيء من الحركات والحوادث في الازل او لا يجوز فنختار ان حصول
شيء منها في الازل وذلك الشيء هو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون
هو اول الحركات او الحوادث وانما يكون ذلك لازما ان لو كان هو الاول واما اذا

لم يؤخذ ذلك المسمى داخلا فيها فيمتنع حصول شيء من تلك الحركات والحوادث في الازل
قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون المجموع مبدأ له قلنا لا نم فان الحق على ما قررنا ان كل واحد
من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظة
بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابدا وفيه نظر فلا تذهل ويجاب عن الوجه الثاني الذي
يقتضي حكم الكل على حكم كل واحد فقد عرفت فساده الا ان يقرر كما قررنا وهو منقوض الآن
بقولنا كل ممكن ما عدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعة واحدة ولا كذلك جميع
الممكنات التي هي غير الحركة فانها لا يمكن وقوعها دفعة لان منها ما لا يقع الا على الترتيب
الزماني وذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محل واحد في وقت
واحد ولا كذلك المجموع ويجاب بجواب آخر وهو الاصل في هذا الباب وذلك ان الحوادث
الماضية لا يمكن ان يكون لها كل مجموعي ابدا لنلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا
بالعدم او غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كل له اصلا فلا يصح
الحكم عليه بل ليس الموجود من تلك الحوادث في كل وقت الا واحد او متناه الحجة الثانية
لهم في اثبات حدوث العالم ان الحوادث في الازل لو كانت غير متناهية لزم ان
يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث وكل ما يتوقف
وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده ممتنع ينتج ان الحوادث لو كانت غير متناهية لكانت
وجود كل منها ممتنعا وبطلان ذلك ظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بهذا التوقف ان
عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذي يفرض عند كونه معدوما انه يتوقف وجوده

على كذا

على كذا فالممتنع من التوقف على الغير المتناهي ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل
بعد وظاهر ان الذي لا يكون وجوده الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما
في الماضي فلم يكن وقت او حالة كان فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما
فحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى
ولا يتأتى مما يتوقف على حركات الا وتتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف
انه لا يقع شيء من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فان الخصم مذهبه انه
لا يقع حادث الا ويسبقه حوادث لا الى بداية ولا يصح وقوعه الا كذلك فكيف يجعل
محل النزاع مثبتا لنفسه فان جعل محل النزاع مقدمة مستقلة في ابطال نفسها او اثبات
نفسها مع قيام المصادرة على المطلوب الاول وهو من جملة المغالطات المذكورة
في المنطق وبالجملة فالتوقف المذكور ان جعل بالمعنى الاول العرفي فالملازمة ممنوعة
وان عني به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة والاستثناء ممنوع كما ذكرناه الحجة الثالثة
ان الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها آخر وكل ما له آخر فهو متناه ينتج ان الحوادث
ان الحوادث الواقعة في الماضي متناهية اما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخر
ما مضى واما بيان الكبرى فظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم ان الآن آخر
ما مضى ان عنيتم بكونه آخرا انه ليس بعده شيء من الزمان اصلا منعنا الصغرى فان
مذهب الخصم ان بعده آنات وازمنة لا تتناهى وان عنيتم به انه آخر ما مضى بحسب
فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون آخرا ليس بعده شيء آخر واما النهاية المذكورة

في الكبرى ان كل ما له آخر فهو متناه ان اريد بتلك النهاية ان يكون في جانب بداية الحوادث
متناهيا الكبرى وان اريد ما يكون في الجانب الآخر منها فيصير صورة النتيجة هكذا الحوادث
الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها لكن لا يلزم من صحة ذلك تناهيها
من جهة بدايتها وليس كلامنا في تناهي الحوادث من جهة آخرها بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها
فلا ينتج ما ذكروه الحجة الرابعة مأخوذة من برهان تناهي الابعاد انا اذا اخذنا الحركات
الماضية من هذه السنة التي نحن فيها الى الازل جملة ثم اخذنا بعينها نقص سنة وهو عام
الماضي الى الازل جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي الى من احدى الجملتين
على الطرف المتناهي من الجملة الاولى ما يشبهه ويقابله في الجملة الثانية فلا يخلو اما ان ينقص
الجملة الناقصة في الطرف الآخر او لا ينقص فان لم ينقص يلزم ذهابا الى غير النهاية كان
الناقص مساويا للزائد ويكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وكلاهما محالان وان نقصت
احدى الجملتين من الاخرى لزم تناهي الجملة الاخرى التي في جهة الازل والجملة الثانية الزائدة
على الناقصة بمقدار متناه لا بد ان يكون متناهية فالجملتان من الحركات الماضية وكذا
الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل وذلك هو المطلوب والجواب ان
الحركات الماضية التي تألف منها الجملتان معدومة والامور المعدومة لا تكون لها فيكون
فرض اجتماعها في الازل محالا وح لا يلزم من فرض اجتماع ذلك الجمع انقطاع الحركات
في الماضي لما عرفت من عدم اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يكون وقوعها في الوجود الا
شيئا فشيئا الحجة الخامسة ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم ومعلوم

الناقصة من الجملة

انه يلزم

انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه فاذا فرضنا عدم الواجب لذاته
لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحة ذلك التلازم ان يكون العالم مساويا
للواجب لذاته وذلك محال والجواب ان ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة والمعلول
ليس على وتيرة واحدة من الطرفين فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع
المعلول واما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع المعلول يستدل به على ان
العلة قد ارتفعت قبل ذلك لا ان ارتفاع المعلول اوجب ذلك فاتضح الفرق بين
اللزومين الحجة السادسة ذكره صاحب المطارحات نيابة عن المتكلمين فقال
النفوس الناطقة حادثة وباقية بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة
فذلك المجموع اما ان يكون حادثا او غير حادث ويمتنع ان يكون غير حادث لانه معلول
الآحاد الحادثة على ما ذهبتم اليه ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول حادثا لا محالة فمجموع
النفوس الناطقة الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث واذا ثبت ان مجموعها حادث
لزم ان يكون للحوادث بداية فان الحوادث لو لم يكن متناهية في جهة الماضي كانت
النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية الى نفس لا يكون قبلها نفس
اخرى وح يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ما ثبت
فالحوادث لا محالة لها بداية وذلك هو المطلوب واجاب عنه من وجوه الاول ان
ذلك المجموع الذي اخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي وان كان حادثا لكن
لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث الماضية بداية لان كل آحاد لها مجموع فان ذلك المجموع

واحد اليه يحصل له مجموع آخر مغاير للمجموع الاول والنفوس الناطقة الحاصلة في الماضي
وان كان لها الان مجموع الا انه دائما في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث
النفوس في كل وقت وانضمامها الى كل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثا زمانيا وهكذا
لا يزال ذلك المجموع الى ما لا يتناهى وليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة بل حال جميع
الموجودات هكذا فانه اذا اخذ قديما مع حادثها مجموعا فان ذلك المجموع لا محالة يتبدل
في كل وقت بحسب حدوث الحوادث وانضمامها اليه ويحصل مجموع آخر غير المجموع الاول
الذي كان قبل الزيادة وهذا الاصل في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها على شيء كل وقت
يحصل مجموع آخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق ولا يلزم ان يكون هناك وقت
لا يحصل فيه شيء في النفوس الناطقة ولا يدل على ان لها بداية لا يكون قبلها نفس فالوقع ذلك
السؤال والجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة لا كل لها فلا يجوز يكون لها مجموع
حقيقي اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يمكن من عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهاية
الحوادث والجواب الثالث انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي
ولكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع
تناهي النفوس وحدوثها بان يتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يكن
قبل ذلك ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وح يكون نوعه حادثا بعد ان
لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث وهذا الجواب سخيف جدا وصدوره عجيب من حيث
حكيم فان العناية الالهية كيف تقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعية في ازمنة غير متناهية

من ذلك صح

ولا يحفظ

ولا يحفظ نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال مع انه يديم ويحفظ طبايع انواع هي
ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان جارية في كليات الانواع وان لم تجر
في جزئياتها المتغيرة وايضا لكل طبيعة نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية يجب ان
تكون ذات عناية قيام بتربيتها واظلالها بحفظها وادامتها في كل وقت وتلك
الصورة هي اسم الهي عند العرفاء وتجل من تجليات الحق الاول الذي كل يوم
هو في شان الحجة الثانية بعد ان كل عدد سواء كانت آحاده متناهية او غير متناهية
فهي اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين ويكون نصفها اقل من كلها وكلما
كان الشيء اقل من غيره كان متناهيا واذا تناهى النصف تناهى الكل وان كانت
فردا فاذا نقصنا منها واحدا صارت زوجا والزوج كما عرفت متناه فاذا اضفنا
ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهيا فعلى كلا التقديرين يكون
النفوس الماضية متناهية ويلزم من نهايتها نهاية الحوادث والجواب قال الشيخ المتألهين
في المطارحات انا لا نم ان النفوس المفارقة لا بدان لها عدد موجود في الاعيان الناطقة صح
لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية او فردية
ولا قلة ولا كثرة ولا مساواة ولا تفاوت فلا كل لها عددي في الاعيان اذ لا ارتباط
لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضا فان الذهن لا يمكنه عدها وتصورها
على سبيل التفصيل والاكتناه وعلى تقدير ان يسلم ان لها عددا فلا يلزم من ذلك ان
يكون اما زوجا او فردا فان الزوجية والفردية والتساوي والتشارك والتباين

الاشرف صح

والجذرية والجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي وقسمه لا من خواص مطلق العدد ثم
لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد يكون اقل من غيره يجب ان
يكون متناهيا لانتقاض هذه القاعدة بالآلات الغير المتناهية التي هي اقل من الالوف
الغير المتناهية وكذا مقدورات الله تعالى عند المتكلمين اقل من معلوماته لدخول الممتنعات
في قسم المعلومات دون المقدورات مع علم تناهيها اقول في هذا الجواب وجوه
من النظر منها بان العدد غير موجود على اطلاقه غير صحيح وهذا الشيخ انما حكم على اعتبارية العدد
لان الوحدة والوجود والتشخص كالامكان والشيئية والمعلومية امور ذهنية اعتبارية
ولما كان العدد عبارة عن المؤلف من الوحدات وما تركب من الاعتباريات فهو
لا محالة اعتباري فالعدد اعتباري واما نحن فقد اقمنا البرهان على ان الوجود في كل موجود
عين حقيقته والماهية به تكون موجودة وعند التحليل يحكم بان الوجود عيني والماهية المجردة
عنه اعتبارية محضة والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة فبطلت هذه الحجة اعني
الحكم بان العدد اعتباري لانه مؤلف من الاعتباريات ومنها انه يجب ان العدد
امر اعتباري لكنه ليس من الاعتباريات الكاذبة الغير المطابقة لما في نفس الامر حتى
يتفرع عليه انه غير قابل للقسمة الى الزوجية والفردية والمساواة والاستواء كيف وهذه
الصفات تعرض اولا للعدد وبواسطته للمعدود وهو ظاهر ومنها ان الغير المتناهي
على معنيين احدهما بالقوة وهو الغير المتناهي اللا يقفي وثانيهما بالفعل وهو الغير المتناهي
العددي ومقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني لانهم

ان الحكم صح

وبالذات صح

يجوزون لوجود الغير المتناهي بالفعل مرتبا كان او لا متعاقبا كان او مجتمعا والتفاوت
انما يجوز في الغير المتناهي بالمعنى الاول كقبول الجسم عند الحكماء للانصاف المتداخلة الغير
المتناهية والارباع المتداخلة الغير المتناهية والثانية نصف الاولى تذكرة

مشرقية واعلم انا قد اشرنا سابقا ان الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود وان الكثرة
اذا لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يكفي الحكم عليها عند اخذها مجتمعة حكما وجوديا غير احكام
الآحاد وان آحادها ووحداتها وان كانت موجودة عندنا الا انها ليست موجودة واحدة
بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا تقرر هذا فمن هذا المنبع يصح الجواب عن الحجة
المذكورة بان النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بانها
كذا وكذا نعم للذهن ان يعتبر جملة منها وكل جملة في اعتبار الذهن فهي متناهية اذ الذهن
لا يقدر على الاحاطة التفصيلية بالامور الغير المتناهية وكل مبلغ تناه مع النفوس فهو اما
زوج او فرد ولا يلزم منه الا تناهي ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها وهما
نكتة وهي انك ستعلم ان كثيرا من النفوس وهي الكاملة في العلم تستمد بالعقل الفعال
وضرب منها وهي الناقصة الشقية تهوى الى الجحيم ولا تصعد الى عالم النفوس المفارقة
وذهب بعض الحكماء كالاسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس ايضا في بعض رسائله مال الى
ان النفوس الناقصة هالكة لا تبقى بعد البدن وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات
اصحابنا الامامية عن ائمتنا عليهم السلام وضروب اخرى منها متفرقة في طبقات النشآت
الآخرة وعلى هذا فلا جمعية لها في مكان كونها او زمان يحيط بها او في رباط عقلي يجمعها

نكتة اخرى ان الجمليتين اذا ترتبتا ترتبا وضعيا كما في المقادير او عقليا كما في العلل والمعلولات
فلكل منهما اتساق وانتظام بين آحادها فاذا لوحظ الاول مع آحاد احديهما بازاء
الاول مع آحاد الاخرى تطابق بقية الآحاد مع غير ان يحتاج العقل الى ملاحظة كل
مع الآحاد مع نظيره ملاحظة تفصيلية بل يكفي الملاحظة الاجمالية واما في غير المرتبة او في
الامور الاعتبارية المحضة فلا يكفي الانطباق الجميع واحدا واحدا مع ما يحاذيها
على التفصيل والعقل لا يفي به وقد تشبه بعضهم الجمليتين الاوليين بجملتين ممتدتين بل
بخشبتين ممتدتين اذا طوبق مبدأها والثانية بالحصيات المتفرقة المجتمعة من غير
ترتيب فلا يجري البرهان الا في الامور الموجودة المرتبة فاندفع به ما ذكروه من برهان
برهان التطبيق والتضايف وغيرها تارة من جهة الهدم والنقض وتارة من جهة الاثبات
والابرام بوجوه اولها في الحوادث على مدرك الفلاسفة وثانيها في مراتب الاعداد
وثالثها في النفوس المفارقة برغم الفلاسفة ورابعها بان وجود الفلك في الازل
الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا ونقضا فقط بان وجوده في الازل
الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا وخامسها نقضا بان معلومات الله الباري
ازيد من مقدوراته لاحاطة الاول بالمحالات ايضا مع عدم تناهيها والدليل يعطي
انتفاءها وسادسها نقضا باشتمال كل موجود على صفات غير متناهية كلزوم امر ولزوم
لزومه وهكذا وغيره من النسب المتضاعفة وسابعها نقضا بمنع جواز التطبيق بين
السلسلتين لامتناع احاطة العقل بالانتهاء حث وتحصيل قال بعض الاكابر

تحصيل

الحق

الحق ان العدد الغير المتناهي بالفعل مطلقا محال سواء كان بين الآحاد ترتيب او لا
وذلك لانه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد
وهذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية
يجري فيها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع انما هو الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود
للمجموع من حيث الوحدة الا بعد اعتبار العقل وحدته فلا يلزم الترتب الواقعي الكافي
للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلت اذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلا شك انه يوجد فيه
التسعة والثمانية والسبعة والستة من حيث انها تسعة واحدة لها جهة وحدة
وان لم يعتبرها العقل ويكفي للتطبيق تدبر اشهى كلامه اقول اما اولا فلما علمت ان معنى وجود
الكثرة وجهات آحادها لا ان لها وحدة اخرى غير وحدة الآحاد ولهذا قال المحققون
من الحكماء ان وحدة العدد هي نفس كثرته لانه جهة ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها
بعينها كما ان فعلية الهيولى نفس قوتها واستعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة الا
بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها مطابق خارجي فليس لها توقف على شيء في الواقع
اذ ما لا تحقق له في نفسه لا توقف له على غيره واما ثانيا فيجب ان للعشرة وجودا ولها
توقفا وحاجة الى ما هو جزء لها فلا شك ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها اذ لا يجوز
لتسعة ووحدة على ثمانية واثنين او سبعة وثلثة او ستة واربعة او خمسة وخمسة مثلا
نعم ان يكون محتاجا اليها او لا دون غيرها على الحق كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء ان
لا توقف للعدد الا على الوحدات لا غير واما ثالثا فيجب ان للعشرة على جهة التسعة لكن

للتسعة صح

خصوصا صح

توقفا صح

لا توقف لها على تسعة مخصوصة اذ يتصور في كل عشرة عشرة افراد مع التسعة اذ باسقاط كل واحد
معين من آحاد العشرة يبقى تسعة مخصوصة فهناك عشرة تسعات لا رجحان لشيء منها بعينه
على الباقي في ان يكون مبدء الوجود العشرة فيلزم في اعتبار اي واحد منها لمبدئية العشرة
الترجيح بلا مرجح ولا بد في الترتيب لبرهان التطبيق من تخصيص في كل واحدة من المراتب
كما لا يخفى على المتدبر الحجة الثامنة ان العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجود ممكن الوجود
لذاته فهو حادث فالعالم حادث وذلك لان كل ممكن يحتاج الى المؤثر وتاثير المؤثر لا يخلو
من اقسام ثلثة لانه اما ان يكون في حال وجوده او في حال عدمه او لا في حال وجوده ولا في
حال عدمه والاول محال لانه من تحصيل ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني ايضا محال لكونه
جمعا بين الوجود والعدم وهو محال فتعين ان يكون تاثير المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في
حال العدم وذلك هو حال الحدوث فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث والاولى
ان يقرر هكذا تاثير المؤثر اما حال عدمه او حال حدوثه او حال بقائه والاولان يفيدان
الدعوى والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهو محال والجواب انا نختار ان التاثير
في حال الوجود والبقاء قوله ذلك ايجاد للموجود قلنا ليس الامر كذلك وانما كان كذلك لو كان
الفاعل يعطيه وجودا ثانيا وبقاء مستانفا وليس كذلك بل الفاعل يوجده بنفس هذا الايجاد
لان تاثير الفاعل في شيء عبارة عن كونه في الوجود واجب الوجود بعلته ثم الذي يدل على
ان التاثير يجب ان يكون في حال الوجود وجوه احدها انه لو بطل ان يكون التاثير في حال
الوجود وجب ان يكون اما في حال العدم ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع

وابقاء للباقي صح

تابعا له صح

او لا في حال الوجود ولا في حال العدم فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما وذلك ايضا باطل
كما عرفت وثانيها ان الامكان في كل ممكن علة تامة للاحتياج لما يحكم العقل بانه امكن فاحتاج
فلو لم يحتج حال البقاء لزم اما الانقلاب في الماهية او تخلف المعلول عن العلة التامة وثالثها
ان من احتج بهذه الحجة جميع من الاشاعرة وعندهم ان صفاته تعالى زائدة على ذاته قديمة موجودة
بايجاد الذات اياها فهي مادة النقض عليهم ورابعها انه لو استغنى الممكن في حال بقائه
عن المؤثر فلزم انه لو فرض انعدام الباري لم ينعدم العالم ولزم ايضا ان لا ينعدم شيء
من الحوادث وذلك باطل قبيح شنيع لكن بعضهم التزموه وقالوا في انعدام العالم انه تعالى
يخلق الفناء والاولى لهم ان يقولوا حيث راوا ان الزمان مركب من الآنات وان
للجسم اكوانا دفعية انه تعالى يحدث في كل آن عالما آخر وخامسها ان الادلة منقوضة
عليهم باحتياج الحوادث في الاعدام الازلية الى العلة اذ الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم
بذاته فيلزم عليهم اعدام المعدوم الحجة التاسعة قرر بها بعض المتاخرين وهي ان
ما سوى الله تعالى اما مجرد واما جسم او جسماني والاول وجوده محال لانه لو وجد لكان
مشاركا له تعالى فوجب ان يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هذا محال واما الثاني
فهو حادث لامحالة لان كل جسم اما متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث اما الحركة
فلان ماهيتها تقتضي المسبوقية بغيرها لانها عبارة عن تغير حال بعد حال وانتقال من حال
الى حال فلو كانت ازلية لم تكن مسبوقة بالغير فاجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية
بالغير هذا خلف ولانه لو كانت قديمة لكانت كل دورة من دورات الفلك مثلا

مسبوقة بامر فيكون كل منها مسبوقا بعدم ازلي فاجتمعت الاعدام في الازل فلم يوجد
في الازل شيء منها وهو المطلوب ولانه اما ان يكون في الازل شيء من هذه الحركات
او لا فعلى الثاني يتحقق عدم سابق على الجميع وهو المط وعلى الاول يكون الحركة
الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية واما السكون فلانه عبارة
عن الحصول الثاني في الحيز الاول وملزوم له والحصول وجودي وقدمه يمنع عدمه لو جوز
استناد القديم الى الواجب الموجب التام لكنه مما يجوز عدمه بطرو الحركة على كل
جسم لانه ان كان بسيطا ثبت اجزاؤه فجاز ان يتلبس كل منها بحيز الاخر
ولا يحصل ذلك الا بالحركة وان كان مركبا امكن الحركة على البسائط وهي تستلزم الحركة
عليه ايضا والجواب بوجوه احدها ان ما ذكروه في نفي المجرد سوى الباري تعالى
يفيد نفي موجود غيره واللازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ما ذكروه وثانيها
انه معارض بالدلائل القائمة على وجود المجردات والصور العقلية وثالثها ان
الوجودات البسيطة قد مر انها متمايزة بالكمال والنقص في نفس ما به الاشتراك
من غير حاجة الى مميز فصلي واما ما اشتهر في الدفع بان التجرد امر سلبي والاشتراك في
السلوب لا يوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المتشاركات في السلب بنفس
ذواتها المتباينة فليس بشيء لان المجردات لا تشتبه في انها مشتركة في نحو من الوجود مباين
لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبي كما يعبر عن حقيقة العلم والادراك
بعدم الغيبة عن الذات ولا شك ان العلم صفة وجودية عبر عنه بعنوان سلبي فالحق

مالوخاك اليه ورابعها ان بناء ما ذكروه في هذه الحجة على ان التجرد ذاتي له تعالى
اما نوع او جنس وعلى التقديرين يلزم كونه تعالى ذا ماهية وهو محال كما برهن عليه واما
حقيقة الوجود المشترك عندنا فقد بينا في اوايل هذا الكتاب انه ليست كليا طبيعيا
نوعا او جنسا ولا غيره من الكليات الخمسة واما المفهوم الانتزاعي الذي لا وجود له الا
في العقل فلا شك انه من الخارجيات دون المقولات وخامسها ان غاية ما لزم
تركب الواجب من اجزاء عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الزامي وسادسها
ان ماهية الحركة ومعناها وان كانت هي المسبوقية بالغير او الانتقال من حال الى اخرى
فذلك لا يستلزم كون تلك الماهية مسبوقة بالغير لما علمت مرارا ان ماهية كل شيء لا يلزم ان
يكون من افراد نفسها وحمل الشيء على نفسه ضروري بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف
الصناعي فتلك الماهية تقتضي ان يكون كل جزئي من جزئياتها مسبوقا بغيره وايضا
قد علمت ان مسبوقية الماهية بغيرها لا يوجب ان يكون لها او لافرادها بداية لا يحصل قبلها
وسابعها ما قيل ان ما ذكروه يستدعي حدوث كل حدوث انتقالي جزئي لا حدوث
الحركة التوسطية التي يبقى مع الانتقالات الجزئية الغير المتناهية وثامنها ما قيل انه لو سلم
ما ذكر فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة لا على حدوث نوعها اقول في هذين
الجوابين نظر على كلا الجوابين صحيح عندي لان الحركة بمعنى التوسط وان حكم عليها فيما لها
مبدء شخصي ومنتهى شخصي وفاعل وقابل شخصيين الا انها مع ذلك امر مبهم الوجود في
ذاته لا بقاء له بحسب نفسه وانما بقاؤها كبقاء الهيولى الاولى المفتقرة الى المتممات

الخمسة

النوعية والشخصية في الصور وكذا الهيئة المتعاقبة الاشخاص لا بقاء لها في نفسها وهذا وان كان
بحثا على السند لكن الغرض التنبيه على حقيقة الامر نعم لو ثبت ان التعاقب في مخصوصات
والاشخاص للحركة على الاستمرار الاتصالي يوجب بقاء موضوع شخصي مستديم الجرم قار الذات
لكان البحث قويا وذلك كما علمت منا والحق ان المتكلمين لو امكنهم ان يقولوا ان الجسم
جسمانيا لا يخ في حد نفسه عن الحوادث وما لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث فهو حادث
فكل جسم وجسماني حادث لتم البيان والا فلا ولكن مقصودهم قدماء ائمتهم الذين كانوا في
الصدر الاول لقرب زمانهم بزمان النبوة والوحي ما ذهبنا اليه مطابقا لكلام اساطين
الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكوة النبوة وتاسعها ان كون كل دورة مسبوقة بالعدم
الازلي انما يستدعي اجتماع اعدادها في الازل بمعنى انها تجتمع في هذا الحكم لا انها تتحقق في
وقت معين وايضا انا نختار انه لم يكن في الازل شيء من هذه الحركات بمعنى انه ليس شيء
منها ازليا لا بمعنى ان الازل زمان معين لم يوجد فيه شيء منها وظاهر انه لا يفيد المطلوب
وايضا انا نختار ان في الازل شيء من هذه الحركات قوله يكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة
على جميع الحركات فلها بداية قلنا نعم بمعنى ان هذه الحركة الازلية ليست مسبوقة بحركة اخرى
لا بمعنى انه يتحقق عدم سابق على الجميع اذ كونها ازلية ينافي ذلك ولاصحاب الحدوث
حجج اخرى لولا مخافة الاطناب لاوردتها مع ما يرد عليها والغرض من ايراد ما ذكرنا ان يحط
الناظر في هذه المسئلة باطراف ما قالوا ووجوه الاحتجاجات التي ذكروا من الجانبين ليعلم
قدر ما تعطناه وسلكنا سبيله ولا يحكم كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة

في الاصول صح

تحقق صح

مع غير ممارسة الحجج والبراهين والزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك مع غير برهان
كما ان مجرد البحث مع غير مكاشفة نقصان عظيم في السير والله المعين **فصل** في طريق
التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم قد ظهر مما مر
ان الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الالهية بل المقصود منها شيء واحد هو معرفة الحق الاول
وصفاته وافعاله وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فيسمى بالنبوة وتارة بطريق
السلوك او الكسب فيسمى بالحكمة او الولاية وانما يقول بمخالفتها في المقصود من لا معرفة له
بتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك الا مؤيد من عند الله
كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية فانه قد يكون الانسان بارعا في الحكمة البحثية
ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة او بالعكس فالعقل السليم اذا تامل تاملا وتشبث
بذيل الانصاف متبرئا عن المداهنة والانحراف او العناد والاعتساف وتدبر ان طائفة
من العقول الزكية والنفوس المطهرة الذين لم يتنجس بواطنهم بارجاس الجاهلية وادناس
النفسانية ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ولم يتوابعوا على التدليس وكانوا مؤيدين من
من عند الله بامور غريبة في العلم معجزات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل ولا غش وتدليس
ثم اصروا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره وانشقاق سقفه وانهدام طاقاته
وتساقط كواكبه وانكدارها وطي سمواته وميد ارضه وانفجار بحارها وسيران جبالها
ونسفها وبالغوا في ذلك وتشددوا في الانكار على منكريه مع ظهور انه لا يصرحهم القول
بقدم العالم مع بقاء النفوس بعد الابدان الشخصية واثبات الجزئيات والشرور النفسانية

شافيا صح

في المعاد ولا يكفي بالشريعة في ظاهر الامر فيجزم لا محالة بانهم ما نطقوا عن الهوى وما اخبروا
الا عن يقين حق واعتقاد صدق ثم اذا رجعنا الى البراهين العقلية التي لا شك ولا ريب
في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة على ان صانع العالم واحد صمد لا يعتريه
نقص ولا تغير ولا انزعاج من حالة الى حالة ولا فتور في فاعليته ولا امساك في فيضه
ولا بخل في احسانه ولا توقف على ارادة سانحة او حضور وقت مناسب او قصد
الى تحصيل مصلحة له او لغيره فان من قصد في ايجاده شيئا لتحصيل مصلحة وان كانت
لغيره او ايصال منفعة وان كان الى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله الى غيره
لان ذلك التحصيل او الايصال ان لم يكن اولى له من عدمه فلم يقصده وان كان اولى
فهو بذلك محصل كماله لنفسه من غيره اذ بدونه فاقد ذلك الكمال فعلم انه تام الفاعلية
تام الارادة ليس في ذاته قصد زائد وارادة حادثة فيجب كونه صانعا فياضا لم يزل
ولا يزال باسطا يده بالرحمة والعطاء في الآباد والآزال بلا قصور انما القصور فينا
ابناء عالم الدنيا والاجسام وسكان قرية الهيولى الظالم اهلها وهي دار الزوال والانتقال
فاذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسئلة لا يكفي الا بما هدانا الله اليه وكشف الحجاب
عن وجه بصيرتنا لملاحظة الامر على ما عليه من تحقق تجدد الاكوان الطبيعية الجسمانية
وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دائم والعالم متبدل زائل
في كل حين وانما بقاؤه بتوارد الامثال كبقاء الانفاس في مدة حيوة كل ذي مهجة واحد
من الناس والخلق في لبس جديد وذهول غلبت به الامثال وتعاقبها على وجه الاتصال

العظيمة

ذكر تنبيهي

ذكر تنبيه

قال بعض العرفاء في كتابه المسمى بزبدة الحقائق قول القائل العالم
قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما هذا الذي تعني بالعالم فاما ان يقول
اعني به الاجسام كلها كالسموات والامهات او يقول اعني به كل موجود سوى الله
فان قال اعني به كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها كالعقول والنفوس فعلى هذا يكون اكثر
الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على وجود الزمن بل يكون بالضرورة
سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم بالزمان واكثر موجودات العالم سابق الوجود
على الزمن وان قال اعني بالعالم الاجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه ايضا لان معنى ذلك ان
الاجسام موجودة فاذا كان الزمان موجودا فيكون مشتركا بين الزمان سابق الوجود على الاجسام
في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر الوجود
عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات انتهى كلامه اقول لا يخفى ما فيه من النظر
فان المعية الزمانية بين الشيئين لا ينافي التقدم الذاتي لاحدهما على الآخر لكن بعد
النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقيقة ما ذكره هذا العارف اذ النسبة بين الزمان
والجسم كالنسبة بين الهيولى والصورة بالتلازم والزمان من جملة المشخصات للجسم كما
ان الهيولى باستعدادها من جملة المخصصات للصورة فكما ان النظر في كيفية التلازم
بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما فان الصورة بحقيقتها تستلزم المادة
وتفيدها على وجه الفاعلية فاحتاجت المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فتتصور المادة
بها وتستكمل بوجودها ثم ان المادة باستعدادها تتهيأ لقبول صورة عاقبة بخصوصها لتلك

السابقة على وجه الاعداد فيلزمها ايضا مادة اخرى فلا يزال الصورة علة للهيولى بالاكتساب
والفصل والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول فهما متجددتان في الوجود فكذا الحكم في
تجدد كل من هويتي الزمان والجسم فالزمان علة تشخص الجسم وحدوثه والجسم علة بقاء الزمان
واستمراره ولا يخفى ذلك قد نص زيتون الاكبر جسما ما نقلنا من كلامه في العلم الكلي على
تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال ان الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها فبتجدد
صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم
الصورة والهيولى معا ثم قال صاحب الزبدة فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة
فكان الحق موجودا فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم فاقوا في
حذق النظر على الاولين والآخرين وما لا بد في هذا المقام ان يعلم ان الاجسام لا توجد
اصلا حيث يوجد الحق الاول لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن ذهب الى ان العالم
موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطئ خطأ عظيما فحيث الحق الاول لا زمان ولا مكان
ومحيط بالزمان والمكان وبسائر الموجودات فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره
فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صور هذه الكلمات المسطورة
في هذا الكتاب من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق التشبيه ولم ينزه الحق
عن التشبيه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم
مكاني كسائر المحسوسات وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول
سلوكه والله عز وجل سابق على الزمن المستقبل حيث سبقه سبقه على ماضي الزمان الماضي من غير

ان

فرق وهذا يقيني عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا
ان العالم مساو في الوجود للحق الاول كما لم يقولوا ان صور هذه الحروف مثلا مساوية
وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلامه **نقد وتحصيل** اعلم ان القول بان العالم
غير موجود مع الحق في مرتبة وجوده قول مختل لا شبهة فيه عند العلماء وكل اثبات بالبرهان
والمعتقد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم
وكذا الحال في نسبته كل علة مقتضية بالقياس الى معلولها فالمع لا يجعل نقصه وامكانه غير
موجود مع العلة في مرتبة ذاتها الكمالية وكل علة موجودة مع المع في مرتبة وجود المع
من غير مزاحمة عن وجوبها الكمالي ومن امعن في تحقيق هذه المسئلة اوتي خيرا كثيرا والدليل
على ما ذكرنا قوله سبحانه هو معكم اينما كنتم وقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله
وقوله اينما تولوا فثم وجه الله وغير ذلك من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية
فاذا تقرر هذا نرجع ونقول ان الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت من الاوقات
لا على وجه الاختصاص والتعليق والحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد واحد من الامكنة
لا على وجه التقييد والتطبيق كما يقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والفراغ كما يقوله
المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم الى درجة الفقهاء ليعرفوا ان تنزيههم ضرب
من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدء العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباينة
والمغايرة وقد ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات
وليست في ذاته المحيطة بالكل جهة امكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثر فهو

لیس کمثله شیء وفی کل زمان ولیس فی زمان وفی کل مکان ولیس فی مکان بل هو کل الاشیاء

ولیس هو الاشیاء

نثر

بسم الله الرحمن الرحیم حمد بی حد و شکر بی عد مر ذاتی را که وحدتش منشأ احدیت
و واحدیت شد و مرآة ازلیه و ابدیه گشت و رابطه ظاهریت و باطنیت و واسطه
اولیت و آخریت آمد که حد فاصل اشارت بدو است و برزخ جامع عبارت از اوست و حقیقت
محمدی مر خود اوست و ثنای بی نهایت قرین حضرتی که بتعین اول و تجلی او که مقتضی
شعور بکمال ذاتی و اسمائی اجمالا که شامل اعتبار وجود و علم و نور و شهود و بعد باعث
تعین دوم شد و تجلی او که مقتضی شعور است بکمال اسمائی تفصیلا و تجلی دوم که از حیثیت وحدت
بعد تعین ثانی مرتبه الوهیت کرد که شامل ظاهر وجود است که وجوب وصف خاص اوست
و شامل ظاهر علم است که امکان از لوازم اوست و شامل حقیقت انسانیت که برزخ
است بین الوجوب و الامکان و صلوات نامیات بر مهتری که حقایق و ارواح
و اجسام تفصیل حقیقت و روح و جسم اوست و او حقیقت روح و جسم اجمالی جمیع
و بر آل و اولاد و اصحاب او باد که حاملان عرش شرع او بودند و ناقلان نقش اصل و فرع
او رضوان الله علیهم اجمعین اما بعد طایفه دوستان که طالب علم توحید بودند و محبت
قدم کشف و نظر بود و از الفاظ ائمه این طایفه ایشان را برد الیقین حاصل شد و از کتب
ایشان و فهم عبارت آن قاصر بود از این فقیر التماس کردند که رساله که جامع کلیات

علم توحید و مراتب وجودی باشد بسازد و از برای هر مرتبه دایره بر دارد و صورت هر مرتبه
را بدایره بنمای و مقابع صور محسوسات در خزانه معانی و معقولات بگشای و این
آیت را از شاخسار قرآن از نفس رحمن میل و از بسرای و فی انفسکم افلا تبصرون
التماس ایشان را اجابت کردم و بعد از استخاره بانشای آن مشغول شدم و رساله
را بنام جهان نمای کردم امید بحضرت بیچون چنانست که این مختصر را از خطا و زلل
نگاه دارد انه علی ما یشاء قدیر و بالاجابة جدیر و این رساله مشتمل است بر دو دایره
و هر دایره مشتمل است بر دو قوس و خطی که برزخ است بین القوسین دایره اول
در احدیت و واحدیت و وحدت و اعتبار وجود و علم و نور و شهود و تجلی و تعین
اول دایره دوم در ظاهر وجود که وجوب وصف خاص اوست و ظاهر علم که امکان
از لوازم اوست و برزخیت ثانیه که حقیقت انسانیت که برزخ است بین الوجوب
و الامکان و تعین و تجلی ثانی بدان ایذکر الله بروح منه که هنوز حکم ظهور در بطون
و واحدیت در احدیت مندرج بود و هر دو در بطون وحدت مندرج نام وجوب و امکان
منتفی و نشان ظاهریت و باطنیت و اولیت و آخریت مختفی بود شاهد خلوت نشین
از خلوتخانه غیب هویت گشت کنز اخفیا خواست که خود را بر خود جلوه دهد اول جلوه
که کرد بر صفت وحدت بود پس اول تعین که از غیب هویت ظاهر گشت وحدت
بود که احد جمیع قابلیات است و او را ظهور و بطون مساوی بود و باعتبار آنکه قابل
ظهور و بطون بود احدیت و واحدیت را مظهر آمد چه احدیت که منتسب این اند ظاهر نمیشوند

اول ٣

و واحدیت ٤

الا بنسبتی که رابطه باشد بینهما و آن نسبت وحدت است پس احدیت و واحدیت
از او منشی شدند چنانکه محبیت و محبوبیت از حب و عاشقیت و معشوقیت از عشق
و باعتبار وسطیت او مرطرفین را اسم برزخیت بروی اطلاق میشود و این وحدت
عین احدیت و واحدیت است چنانکه عالم و معلوم و علم در مرتبه ذات زیرا که در آن
حضرت مرتبه عالم خود است و معلوم خود و علم هم خود است اما چون نظر بر عالمیت و معلومیت و علم
و وحدت میکنیم و میگوئیم که علم نسبت بین العالم و المعلوم است و احدیت و واحدیت را نیز
بر این قیاس میکنیم زیرا که وحدت را باعتبار ذاتیت یکی من حیث انها و التعدد
و النسب که ذات را باین اعتبار احد میگویند و یکی من حیث التعدد و النسب که ذات
را باین اعتبار واحد میگویند که تکثرات و تعددات باو پیدا می آید پس وحدت حکم
وسطیت دارد بین الاعتبارین با وجود آنکه عین طرف خود است و از برای تفهیم
این مرتبه و استقرار او در ذهن دائره انشا کرده میشود چنانکه مرتبه و صورت دائره
اول اینست و این دائره مقوس کرده میشود
بدو قوس بواسطه خطی
که مارست بینهما در وسط او
که قوسی از آن مستقیمات
باحدیت و قوسی دیگر بواحدیت
و آن خط
وسطانی که برزخیت بینهما بقاب قوسین مشتمل است بر واحدیت و کثرت

مجملا و باعتبار آنکه خط وسطانی که منظر عالم تجلی اولست مستلزم کیفیت مجموعی
و قوس واحدیت منقسم شد بچهار قسم و اعتبارات اربعه که وجود و علم و نور و شهود است کرده
در این مرتبه مرقوس واحدیت ثبت کرده شد زیرا که حضرت حق تعالی باین تعین اول
که وحدتست از غیب هویت بر خود تجلی کرد و خود را یافت و با خود خویش حضور
شد بی توهم تقدم و استتار و فقدان و غیبتی و این یافت و پیدائی و پیدا کننده
و شهود که کثرت اعتباری اند در قوس واحدیت ثبت کردن انسب است از قوس الله
چه این اعتبارات در آن حضرت از یکدیگر ممتاز نیستند بلکه عین یکدیگرند و دیگر آنکه
این تجلی اول متضمن کمال ذاتی و کمال اسمائی است بر طریق اجمال و تجلی بعد از آن
بر ذاتی و تفصیل تمامی موقوفست بر تمیز حقایق چنانکه بیان کرده خواهد شد بعد از این
و بحکم غلبه وحدت تمیز حقایق را در آن حضرت گنجی نیست و غنای مطلق لازم
کمال ذاتی است و مقتضی غنای مطلق آنست که هر چه در عدد تفصیل است الی
الابد از لا او رامش هست شهود اکلیا و بدان شهود کلی مستغنی است از تفصیل
پس اینجا مطلوب کمال اسمائی باشد و این کمال مشروط است بر علم تفصیلا و منوط
بر آدم اجمالا بعد از تفصیل و نیز ذات که آدم مجمع تفصیل است من حیث الاسماء
و الصفات مقتضی آن بود چنانکه خود را بر خود مجملا جلوه و بعد مفصلا نیز جلوه
کند که این جلوه کمال دیگر است و چنانکه از غیب هویت وجدان و ظهور و علم و نور
و حضور ذاتی نفسها حاصلست مجملا در مرتبه وحدت مفصلا شهود نیز حاصل شود

حاصل نمیشود الا بتمیز حقایق بعضها عن بعض و بثبوت حکم غیریت بینهم و لو بنسبة ما و در آن
حضرت تمیز و غیریت را اصلا راه نیست پس لامحاله مذکور که مطلوب بعد موقوف است بر تعین
و تجلی دیگر پس تعین دیگر تجلی کرد و این تجلی از متجلی بطریق منبعث از باطن متعین نفس
و انسانی ظاهر گشت که باین انبعاث جمیع حقایق الهی و کیانی از یکدیگر متمیز شدند و جمیع آنچه
در صدد تفصیل بعد ازین تجلی پدید آمد بترتیب و این نفس بطریق ابر رقیق که اندک
قرص آفتاب را بپوشد آفتاب احدیت را بظهور خویشتن اندک بپوشید
و آنچه از حضرت نبی صلی الله علیه و آله و سلم سؤال کردند که این کان ربنا قبل ان
یخلق الخلق قال کان فی عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء اشارت بدین مرتبه است
و قاعده چنانست که در ظاهر ابر بالای فوق و تحت هوا میباشد هوا را نفی فرمودی قوله
صلی الله علیه و آله و سلم ما فوقه هواء و ما تحته هواء تا سائل از هوا ابر ظاهر فهم نکند زیرا
که آن مرتبه را عماء جهت آن خوانند که آفتاب وجود حقیقی را بظهور خویشتن اندک
مخفی میگرداند و این مرتبه را تعین ثانی و مرتبه الوهیت و اسم الله و ملک الهیوة
و عماء گویند و چون ثانی مرتبه وجود است حرف با نیز نیز میگویند و آنچه که این مسطور
صادر میشد در سنه خمس و ثمانین و سبعمائه در خواب دیده میشد که شخصی از کاملان
روایت میکرد که اگر نه حرف با بودی خلق حق را عیان میدیدند و معنی حرف
پیش اهل اسرار از مغایرت سبب است و سبب حجاب سبب است چنانکه دلیل حجاب است
و مدلول خویشتن را و صنع که حجاب است و صانع را و اگر چه از وجهی دیگر معرف اوست

چنانکه در ظاهر این ابر اندک قرص آفتاب را مخفی میگرداند

نفس

و انسانی

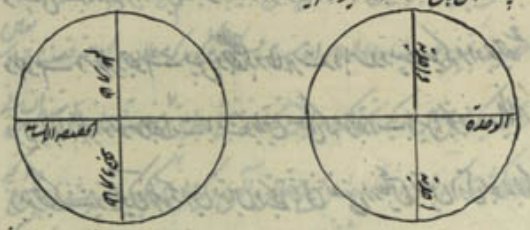
بعضی

و بعضی دیگر گفته اند که مراد باین وجود بالباء ظهر الوجود وجود حقیقی باشد و باین مرتبه که ثانی مرتبه
وجود است و مظهر وجود است پس وجود مطلق بدو ظاهر شده باشد و میشاید که مراد بوجود فی
قوله بالباء ظهر الوجود موجودات باشد باین معنی که موجودات باسرها بحرف با ظاهر
و موجود گشتند و چون ظهور این تعین و تجلی ثانی نفسی از عالمین تعین اول بعد لاعوم
بصورت او ظاهر گشت چنانکه او مشتمل بود بر احدیت و واحدیت و بر رحمت
این مرتبه نیز مشتمل گشت بر وحدت و کثرت و بر رفق فاصلی و جامع بینهما که وحدتش
را ظاهر وجود میگویند که وجوب و صفت خاص اوست و کثرتش را ظاهر علم میگویند که حیثیت
تعلقه بالحقایق الکونیة که امکان از لوازم اوست و این ظاهر وجود را که درین مرتبه
تجلی ثانی صورت احدیت و وحدتیت سری حقیقی از سرایت احدیت در وی
و کثرتیت نسبی از بریان واحدیت در وی که آن وحدتش باطن ظاهر وجود است
که شامل شئون کلی و اعتبارات عالی است و کثرت نسبیش منشأ اسماء و صفات است
و این ظاهر علم را که درین مرتبه دوم تجلی صورت واحدیت است کثرتیت حقیقی
از سرایت واحدیت در وی و وحدتیت نسبی مجموعی از از بریان احدیت در وی
که آن کثرت حقیقی را اعیان ممکنات و حقایق کونی میخوانند و آن وحدت نسبی
مجموعی را حضرت ارقام و عالم معانی میگویند که بحر امکان که در قرآن قول کنایت
از اوست و اشارت بدوست و اما آن برزخ که در میان ظاهر وجود و ظاهر علم است
حقیقت انسانست و از برای تحقیق این مرتبه دایره دیگر انشاء کرده میشود

بالباء ظهر الوجود و بالنقطة تمیز العابد عن المعبود و وی شاید که

سه مرتبه الهیت است و ظاهر وجود و ظاهر علم
و در ظاهر وجود سه تعین است و ظاهر علم
چون حضرت وجود حقیقی حالت ذات
و اعیان ثابته

چنانکه می بینی و صورة دایرة اینست



دایرة دوم در ظاهر وجود که وجوب وصف خاص اوست و ظاهر علم که امکان از لوازم
اوست و برزخیت انسانیت و این دایرة هم مقوس کرده شد بدو قوس
بسبب خطی که مارست بینهما قوسی بظاهر وجود مخصوص کرده شد و قوسی بظاهر
علم و خط وسطانی که درین مرتبه صورت برزخیت است بحقیقت انسانی چنانکه
پیش ازین گفته شد و چون قوس ظاهر وجود باعتبار کثرت نسبی منشاء اسماء الهی بود
بیت و هشت اسم الهی کلی در روی کرده شد بعدد بیت و هشت حرف الهی
و چون قوس ظاهر علم باعتبار کثرت حقیقی منشاء حقایق کونی بود بیت و هشت
اسم کونی ثبت کرده شد بعدد بیت و هشت حرف الهی و چون حقیقت انسان
هر دو قوس را شامل بود و جامع لاجرم مظهر اسم جامع شد و این بیت و هشت
حرف الهی آنست که از نفس رحمانی که عبارت از کلمه ثانی است ظاهر گشته
است و عبارت از عالم و ماسوی الله و کائنات و موجودات ظهور این حروف
کونی است از نفس رحمانی و ظاهریت حق عبارت ازین نفس است و این نفس
با حروفی که ازین نفس ظاهر گشته از باطن متنفس که حقیقت ظاهریت آید

درروی

وکونی

و باطن متنفس عین اوست پس این حروف با این نفس که اکنون ظاهریت حق است
که در باطن بعد است بل عین باطن بعد است ازین روی که باطنست اولست چنانکه
ازین روی که ظاهر است آخر است و کثرتی که بحسب ظاهر است قادح وحدت نیست چنانکه
مثلا گوئند که زید را سر است و یک چشم و چشم و گوش و بینی و روح است و قالب و قلب
و عقل و نفس و حواس و اعضا و قوای ظاهری و باطنی که در حد و حصر نمی آیند و این
مجموع زید است و کثرت این مجموع موجب کثرت زید نمیشود پس این کلمه ثانی و حروف
نفس رحمانی نیز که ظاهریت حق است موجب تکثر وحدت حق نمیشود و اگرچه ظاهر
کثرت مشاهد است مثل عقل کل و نفس کل و طبیعت کل و جوهر هبا که هیولی است و عرش
و کرسی و افلاک و اطلاک و ارکان و مولدات و انواع هر جنسی و افراد هر نوعی
که در حد و حصر نمی آیند بلکه حق مجموع این همه است چنانکه در زید گفته شد که روح و قلب
و نفس و عقل و حواس و قوای ظاهری و باطنی او مجموع وی است و اگر شخصی مثلا
دست زید بگیرد و بگوید که این زید است و هر عضوی را از اعضا و قوتی را از قوای
ظاهری و باطنی او که میگیرد و فرض میکند و میگوید که این زید است این مفهوم خطا باشد
چرا که اعضا و قوی چون حصر ندارد پس یک زید را چندین هزار زید دیده باشد و این
بر خلاف واقع است چرا که زید مجموع این است نه آنکه هر یکی ازین اجزاء و قوی زید است
علی حدة غایة ما فی الباب آنچه او میگوید و دیده است عضوی از اعضا و جزوی
از اجزاء و قوتی از قوای زید است پس بر این تقدیر و تقریر هر که عقل را بگوید که خدا است

ونفس را بگو بدیه که خدا است وطبیعت وعرش وکرسی وفلک وملک ونجوم وکواکب
وشمس وقمر چنانکه در ابتدا حضرت ابراهیم علیه السلام گفت فی قوله تعالی حکایة عنه فلما جن
علیه اللیل رای کوکبا قال هذا ربی فلما افل قال لا احب الآفلین وهمچنین جماد را بل هر چیز را که بیند گوید
که خدا است این معنی کفر ورزیده باشد چون سخن در آنست که مجموع شیء واحد است نه
آنکه هر یکی ازین مجموع ان مجموع باشد تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا هو الاول والآخر والظاهر والباطن وعالم مدثان که اسم سوائیت وغیریت بروی
اطلاق میکنند بر دو قسم است عالم لطیف وان عالم ارواحست وعقول ونفوس
وعالم کثیف وان عالم اجسام است که ان از محیط عرش است تا بمرکز خاک واین دو
عالم بتمامها درین دائرة ظاهر میشود چه این دائرة اشارتست بتجلی وتعین ثانی
که ان نفس رحمان است وتفصیل مفردات عالم ارواح واجسام تا انسان که جامع
کل است این بیت وهشت حرف نفس رحمانیست که درین دائرة دوم ثابتست پس این
دائرة مشتملست بر جمیع عوالم وجمیع عوالم دروی ثابتست وبروی ظاهر آید ورقی
منشور در قرآن کنایت از انبساط این نفس است وکتاب مسطور اشارت بثبوت
عوالم است دروی وصراط ومیزان وجنت ونیران همه در حیطه این دائرة اند
چنانکه در حدیث آمده است که ارض الجنة الکرسی وسقفها عرش الرحمن ومنها تفجرت
الانهار وعرش وکرسی وسبع سموات که مراتب جنت ودرکات اهفکانه دوزخ
خواهند بود که حد ان از مقعر فلک منازل است تا اسفل السافلین هر یکی عرضی است

قال هذا ربی

وبرزخیت او است

از حروف بیت وشکانه نفس رحمانی که در قوس ثانی این دائرة ثابتست چنانکه گفته
شد بکرات واین بیت وهشت گونه که در قوس ظاهر علم است کلیات عالم ارواح واجسام
وهر یکی نیز دائرة ایست محیط بر جزئیاتی که در حیطه اوست محیط است بر ما دون
خود واگرچه محاط مافوق خود است چنانکه احاطه عقل کل بجمیع عقول واحاطه نفس کل بنفوس
نفوس باوجه انکه نفس کل محاط عقل کل است وطبیعت کلیه محاط نفس کل است ومحیط
جوهر هبا وعرش محاط این مجموع ومحیط کرسی واین بیت وهشت اسم الهی که در قوس
ظاهر وجه ثابتند همچنان کلیات اسماء الهی اند وهر یکی نیز دائرة ایست محیط بر اجزاء خود
که ما دون او است چنانکه گفته شد در قوس ظاهر علم وهر جزوی در حیطه کل وجه متعین است
از الهی وکونی وکلیات حقایق اسماء الهی در قوس ظاهر وجه وکلیات حقایق اسماء الهی وکونی
در قوس ظاهر علم همچنان متعین است پس از هر دو جانب که قوس ظاهر وجه وقوس
ظاهر علم است اسماء وتعینات الهی وکونی کلی وجزوی بیحد وحصر ظاهر گردد که هر
کلی الهی منظور اسم کلی کونی باشد ورب او وهر اسم کلی کونی منظور اسم کلی الهی باشد
ومربوب او وهمچنان هر اسم جزوی الهی منظور رب اسم جزوی کونی وان اسم جزوی
کونی منظور ومربوب او وظاهر وجه منظور ظاهر علم باشد وظاهر علم منظور ظاهر وجه و
حقایق الهی مربوط در ظهور بحقایق کونی وحقایق کونی مشروط در وجه بحقایق الهی
وتمیز هر دو جانب منوط بحقیقت برزخی واما حقیقت انسانی که عبارت است
از برزخی که منشأ قوسین است وفاصل وجامع هر دو احاطه بر جمیع حقایق الهی وکونی

وهر یکی ازین جزویات نیز

براجزاء خود واجزاء او

اسم

دارد بر خلاف جمیع حقایق که ایشان را آن احاطه که او راست نیست بلکه بغیر آن آسمی
که رب ایشانست نمیدانند و جزوی را تسبیح و عبادت نمیکنند و آیهٔ وعلم آدم
الاسماء کلها دلالت بر جمعیتی که مذکور میکند و چون نیک نظر کنی قوس ظاهر و جهه و ظاهر
علم باطن و ظاهر این حقیقت انسانیت می بینی که جمیع حقایق الهی و کیانی
را محیط است و جمیع ملائکه اجزا و قوای روحانی اوست و او محبوب جمعیت کل مجموعست
پس سجود ملائکه او را خضوع جزو باشد مر کل خود را و اما اجناس عالیه صفات حق
مثل حیات و علم و ارادت و قدرت و سمع و بصر و کلام و حقایق ایشان هم درین
برزخ ثانی انسانی ثابتست و هر یکی بر دیگری مشتمل باندک تبری و اما آن برزخی که بین
الاحدیة والواحدیة است که مظهر اولست باعتبار حاملیت او مر تجلی اول را حقیقت
محمدی است صلی الله علیه وآله وسلم که اول ما خلق الله نوری و این برزخ ثانی چنانکه گفته
شد صورت او است صلی الله علیه وآله وسلم و حقایق دیگر کاملان از انبیاء علیهم السلام
بلکه عین او است هم درین برزخ ثانی ثابتست چنانکه حقیقت محمدی صلی الله علیه وآله وسلم عین برزخیت
کبری است و آن برزخیت کبری که قاب قوسین احدیت و واحدیت است غایت معراج
محمدی است صلی الله علیه وآله وسلم و او ادنی اشارتست باتحاد قوسین احدیت
و واحدیت بواسطه انتظام و ارتفاع برزخیت که سبب ابقاء دائره بعد بقوسین
در سطوت نور تجلی ذات و آن برزخیت ثانی صوری که قاب قوسین ظاهر و جهه
و ظاهر علم است غایت معراج انبیاء دیگر است علی نبینا و علیهم السلام و نسبت با ایشان

نیز

نیز قوسین ظاهر و جهه و ظاهر علم متحد میگردد که تجلی ثانی که باسم مخصوصست عبارت
از آن اتحادست بواسطه اختفاء برزخیت در شدت ظهور نور ذات لیکن حکم غلبه
یکی از اجهات صفات سبعه که حقایق ایشان در برزخ ثانی ثابتست و اثر
آن غلبه در کتب و احکام و اذواق و مشارب ایشان ظاهرست و سخن درین دائره
و اسرار آن نهایت ندارد و بر همین اختصار کنیم که وقت عزیزست و کار مهم تر
ازین در پیش داریم والله یقول الحق وهو یهدی السبیل والحمد لله اولا و آخرا و ظاهرا
و باطنا

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

لا احصی ثناء علیک کیف وکل ثناء یعود الیک جل عن ثنائی جناب قدسک انت
کما اثنیت علی نفسک خداوندا سپاس تو بر زبان نمی آریم و ستایش تو بر تو نمیشماریم
هر چه در صحایف کاینات از جنس اثنیه و محامدست همه کمال عظمت و کبریای تو
عایدست از دست و زبان ما چه آید که سپاس و ستایش ترا شاید تو چنانی که خود
گفته و گوهر ثنای تو آنست که خود سفته آنجا که کمال کبریای تو بود عالم نمی آرد
عطای تو بود ما را چه حد محمد و ثنای تو بود هم حمد و ثنای تو سزای تو بود جانی که زبان
آورد انا افصح علم فصاحت انداخته و خود را در ادای ثنای تو عاجز ساخته هر شکسته
زبانی را چه امکان زبان کشائی و هر آشفته بیانی را چه یارای سخن آرائی بلکه
اینجا اظهار اعتراف بعجز و قصور عین قصورست و با آن سرور دین و دنیا درین معنی
مشارکت جستن از حسن ادب دور من کیستم اندر چه شمارم چه کسم

تا همسری سگانش باشد هوسم در قافله که اوست دانم نرسم این بس که رسد زدور
بانگ جرسم اللهم صل علی محمد ناصب لواء الهدی وصاحب المقام المحمود وعلی آله واصحابه
الفائزین ببذل المجهود لنیل المقصود وسلم تسلیما کثیرا الهی الهی خلصنا
عن الاشتغال باللاهی وارنا حقایق الاشیاء کما هی غشاوه غفلت از بصر بصیرت
ما بگشای و هر چیز را چنانچه هست بما بنمای هستی را بر ما در صورت هستی جلوه
ده از نیستی بر طالب هستی پرده منه این صورت خیالی را آیینه تجلیات جمال حق
کن نه علت حجاب و دوری و این نقوش وهمی را سرمایه دانائی و بینائی ما کردان
نه آلت جهالت و کوری محرومی و مهجوری ما همه از ماست ما را با ما مگذار ما را از ما
رهائی کرامت کن و با حق آشنائی ارزانی دار یارب دل پاک و جان آگاه ده
آه شب و گریه سحرگاه ده در راه حق اول ز خود بیخود کن آنگه بیخود ز خود بخود راه ده
یارب همه خلق را بمن بدخو کن وز جمله جهانیان مرا یکسو کن روی دل من صرف
کن از هر جهتی در عشق خود بیجهت و یکرو کن یارب بر ما نیم زعمان چه شود راهی
دهیم بکوی عرفان چه شود بس کبر که از کرم مسلمان کردی یک کبر دیگر کنی مسلمان چه شود
یارب ز دو کون بی نیازم کردان وز افسر فقر سرفرازم کردان در راه طلب
محرم رازم کردان زان ره که نه سوی توست بازم کردان این رساله
ایست مسمی بلوایح در بیان معارف و معانی که بر الواح اسرار ارباب عرفان و ارواح
اصحاب ذوق و وجدان لایح گشته بعبارات لایقه و اشارات رایقه متوقع

که وجوه مقصدی این بیان را در میان نه بینند و بر بساط اعراض و سماط اغراض
نه نشینند چه او را جز درین گفت و گوی نصیبی و منصب ترجمانی نیست و بهره غیر از شیوه
سخن رانی نی من هیچم و کم ز هیچ هم بسیاری از هیچ و کم از هیچ نیاید کاری هر سر
را اسرار حقیقت گویم زانم نبود بهره بجز گفتاری در عالم نقوش نشانی اول
در قصه عشق بود زبانی اول زانکس که نه اهل ذوق اسرار وجود گفتن بطریق ترجمانی
اولی سفتم گهری چند چو روشن خردان در جمله حدیث عالم سندان
باشد ز من هیچ مدان معتمدان این تحفه رسانید بشاه همه دان ما جعل الله
لرجل من قلبین فی جوفه حضرت بیچون که ترا نعمت هستی داده است در درون تو خود
یکدل ننهاده است تا در محبت او یکروی باشی و یکدل و از غیر او معرض و با او مقبل
نه آنکه یک دل را بصد پاره کنی و هر پاره را در پی مقصدی آواره ای آنکه بقبله
نیان روست ترا بر مغز چرا حجاب شد پوست ترا دل در پی این و آن نه یکدوست ترا
یکدل داری بس است یکدوست ترا تفرقه عبارت از آنست که دل را بواسطه
تعلق بامور متعدده پراکنده سازی و جمعیت آنکه از همه بشاهده واحد پردازی
جمعی گمان برده‌اند که جمعیت در جمع اسباب است و تفرقه ابعاد بمانند و فرقه مقابل دانستند
که جمع اسباب از اسباب تفرقه است دست از همه افشاندند ای در دل تو از
مشکل زهد مشکل شود آسوده ترا دل زهد چون تفرقه دست حاصل زهد دل را بیکی
سپار و بگسل زهد مادام که در تفرقه و وسواسی در مذهب اهل جمع شرک الناس

لا والله ناس نه نسناسی نسناسی خود زهی نسناسی ای سالک ره سخن ز ارباب مگوی

جز راه وصول رب ارباب مپوی چون علت تفرقه است اسباب جهان جمعیت دل

اصول دل ز جمع اسباب مجوی ای دل طلب کمال در مدرسه چند تکمیل حصول حکمت و مدرسه

چند هر فکر که جز ذکر خدا وسوسه است شرعی ز خدا بدار این وسوسه چند

حق سبحانه و تعالی همه جا حاضر است و در همه حال بظاهر و باطن همه ناظر ای خسارت

که تو دیده از لقای او برداشته سوی دیگر نگری و طریق رضای بگذاشته راه دیگری

سپری آمد سحران دبر خونین جگران گفت ای ز تو بر خاطر غم بار گران

شرمت باد اگر غیر بسویت نگران باشم تو نهی چشم بسوی دگران ما ایم براه

عشق پویان همه عمر وصل تو بجد و جهد جویان همه عمر یک چشم زدن خیال تو

پیش نظر بهتر که جمال خوبرویان همه عمر ما سوای حق جل و علا در معرض

زوال است و فنا حقیقتش معلومیت معدوم و صورتش موجودی است موهوم دیروز

نه بود دارد نه نمود امروز نمود است بی بود بدانست که فردا از وجه خواهد گشود زمام انتظار

بدست آمال و امانی مده و پشت اعتماد بر این مزخرفات فانی مپه نهی دل از هوس کن

و در خدای بند و از همه بگسل و با خدای پیوند اوست که همیشه بود و همیشه باشد و چهره

بقایش را خار هیچ حادثه نخراشد هر صورت دلکش که ترا روی نمود خواهد

زود مه فلکش ز چشم تو نهد ربود دل بکسی ده که در اطوار وجود بعهد است همیشه با تو خواهد بود

رفت آنکه بقبله بتان رو آرم حرف غم شان بلوح دل بنگارم آهنگ جمال

جاودانی

جاودانی دارم حسنی که نه جاودان از آن بیزارم چیزی که نه روی در بقا باشی ازو

آخر هدف تیر فنا باشی ازو از هر چه بمردگی جدا خواهی شد آن به که بزندگی جدا باشی ازو

ای خواجه اگر ملک و اگر زر داری بیداست که مدت بقاش چند است خوش آنکه

دلش بدلبری در بند است کش با دل و جان و اهل دل پیوند است جمیل علی الاطلاق

حضرت ذو الجلال و الاقتضاست هر جمال و کمال که در جمیع مراتب ظاهر است پرتو آیات

جمال و کمال اوست آنجا تافته و در باب مراتب بدان سمت جمال و صفت کمال یافته

هر کرا دانائی دانی اثر دانائی اوست و هر کجا بینائی بینی ثمره بینائی او و بالجمله همه صفات

اوست که از اوج کلیه و اطلاق نزل فرموده و در حضیض جزئیت و تقیید نجلی نموده تا تو

از جزو بکل راه بری و از تقیید باطلاق روی آوری نه آنکه جزو از کل ممتاز دانی و بمقید از

مطلق باز مانی رفتم بتماشای گل آن شمع طراز چون دید میان گلشنم گفت بناز

من اصلم و گلهای چمن فرع منست از اصل چرا بفرع میانی باز از لطف قدو

صباحت خد چکنی در سلسله زلف مجعد چکنی از هر طرفی جمال مطلق تابان ای بیخبر

از حسن مقید چکنی آدمی اگرچه بحسب جسمانیت در غایت کثافت است اما بحسب روحانیت

در نهایت لطافت است بهر چه روی آرد حکم آن گیرد و بهر چه توجه کند رنگ آن پذیرد

و لهذا حکما گفته اند چون نفس ناطقه بصور مطابق حقایق متجلی شود و باحکام صادق

آن محقق گردد عبارت کانها الوجود کله و ایضا عموم خلایق بواسطه شدت اتصال

بدین صورت جسمانی و کمال اشتمال بدین پیکر هیولانی چنان شده اند که خود از آن

مستغرق یک یک نسبتهای گوناگون بیشتر از بهر نظاره صدور از آن بیشتر

در ترکیب از آن آمیخته بوده بتصور صفات و صفات صور بیشتر

باز نمی دانند و اغیار نمی توانند وفی المثنوی المولوی قدس الله سره من افاده ای
برادر تو همین اندیشه باقی تو استخوان و ریشه کز کلست اندیشه تو کلشنی
در بوغاری تو همه گلخنی پس می باید که بکوشی و خود را از نظر خود موشی و بر ذاتی اقبال
کنی و بحقیقتی اشتغال نمایی که در جات موجودات همه مجالی جمال اویند و مراتب کائنات
مرآتی کمال او و بر این نسبت چندان مداومت بنمائی که با جان تو در آمیزد و هستی تو
از نظر تو برخیزد اگر بخود روی آوری یاد آورده باشی و چون از خود بگذری تعبیر از او کرده
باشی مقید مطلق شود و انا الحق هو الحق گردد گر در دل تو گل گور دگل باشی و بلبل
بیقرار بلبل باشی تو جزوی و حق کلست اگر روزی چند اندیشه کل پیشه کنی کل باشی
زانیرش جان و تن توئی مقصودم وز مردن و زیستن توئی مقصودم تو دیر بزی
که من بر خیزم زمیان گر من گویم رفع توئی مقصودم کی باشد کی لباس هستی شدنش
تابان گشته جمال وجه مطلق دل در سطوات نور او مستهلک جان در غلبات شوق او
مستغرق و ورزش این نسبت شریفه می باید کرد بر وجهی که در جمیع وقتی از اوقات
و جمیع حالی از حالات از این نسبت خالی نباشی چه در آمدن و رفتن و چه در خوردن
و خفتن و چه در نشستن و گفتن و بالجمله در جمیع حرکات و سکنات حاضر وقت می باید
بود تا بیطالت نگذرد بلکه واقف نفس تا بغفلت بر نیاید رفع گرچه من نمایم سال
بسال حاشا که بجوهر تو راه هم زوال دارم همه جا با همه کس در همه حال در دل
ز تو آرزو و در دیده خیال همچنانکه امتداد نسبت مذکوره بحسب شمول جمیع اوقات

و از زمان و جهت همچنین از دیاد کیفیت آن بسبب تعری از علایق اکوان و تبری
از ملاحظه صور امکان اهم مطالبست و آن جز بجهد بلیغ و جد تمام در نفی خواطر و اوهام
میسر نگردد و هر چند خواطر متنفی تر و وساوس مختفی تر آن نسبت قوی تر گوشش می
باید کرد تا خواطر متفرقه از ساحت سینه خیمه بیرون زند و نور ظهور هستی حق سبحانه
و تعالی بر باطن پرتو افکند تا از تو بستاند و از مزاحمت اغیار برماند نه شعور
بخودت ماند و نه شعور بعدم شعور بخود بل لم یبق الا الله الواحد الاحد

یارب مددی کز دوی خود برهم ارزید برم و زبدی خود برهم در هستی خود را ز خود بیخود
کن تا ز خودی و بیخودی خود برهم انرا که فنا شیوه و فقر آیینست نه کشف و
بقایی نه معرفت فی دینست رفت او ز میان همین خدا ماند و خدا الفقر
اذا تم هو الله انیست فنا عبارت از نیست که بواسطه استیلای ظهور هستی
حق بر باطن بما سوای او شعور نماند و فنای فنا آنکه با آن بی شعوری هم شعور نماند
و ظاهر است که فنای فنا در فنا مندرج است زیرا که صاحب فنا را اگر بفنای خود
شعور باشد صاحب فنا نباشد بجهة آنکه صفت فنا و موصوف آن از قبیل ماسوای
حقند سبحانه پس شعور بان منافی فنا باشد زنیسان که بقای خویشتن میخواهی
از فرع هستیت جوی کی کاهی تا نگیرد موج خویشتن آگاهی گردم زنی از زره فنا
گر راهی توحید یگانه گردانیدن دلست یعنی تخلیص و تجرید او از تعلق بما
سوای حق هم از روی طلب و ارادت و هم از جهة علم و معرفت یعنی طلب و ارادت

این طایفه از فنا فنا دو است چه از فنا فنا
فنا صفات او خواهند بان معنی که
آنست که چون این معنی در آن چیز نیست
باشد آن چیز را نام بقا دهند زیرا که
مقصود از آن چیز معدوم گردد آن چیز را
خوانند زیرا فوات مقصود از او
و فنا و محو در واجب یا جمال آثار
اسمائست نه اندراج حقیقت او
چون اضمحلال انوار محسوسه در نور شمس
چراغ آنی که خورشید هنر است
تجدد ابدی اسم است

او از همه معلومات و مرادات منقطع گردد و همه معلومات و معقولات از نظر بصیرت
او مرتفع شود از همه روی توجه بگرداند و بغیر حق سبحانه و تعالی آگاهی و شعوری نماند
توحید بعرف صوفی ای صاحب سیر تخلیص دل از توجه اوست بغیر رمزی ز نهایات
مقامات طیور گفتم بتو گر فهم کنی منطق طیر مادام که آدمی بدام هوا و هوس
گرفتار است دوام این نسبت از وی دشوار است اما چون آثار جذبات لطف ازلی
ظهور کند و مشغله محسوسات و معقولات را از باطن وی دور سازد التذاذ بانی غلبه
کند بر لذات حسی و راحات روحانی کلفت مجاهده از میان برخیزد و لذت مشاهده
در جانش آویزد خاطر از مزاحمت اغیار بردارد و زبان حالش بدین ترانه ترنم
آغاز دکه ای بلبل جان مست زیاد تو مرا وی پایه غم پست زیاد تو مرا لذات
جهان را همه در پا فکند ذوقی که دهد دست زیاد تو مرا چون طالب صادق
مقدمه نسبت جذبه را که التذاذ است بیاد کردن حق سبحانه و تعالی در خود باز یابد باید
که تمامی همت را بر تربیت و تقویت آن گمارد و از هر چه منافی آنست خود را باز دارد
و چنان داند که اگر فی المثل عمر جاودانی را صرف آن نسبت کند هیچ نکرده باشد
وحق آن کاینفس بجای نیاورده بر عود دلم نواخت یکنغمه عشق زان روز غمم
زپای تا سر همه عشق حقا که بعهد ما نیایم بیرون از عهده حق گذاری یکدمه عشق
حقیقت حق سبحانه و تعالی جز هستی نیست و هستی او را انحطاط و پستی فی مقدس است
از نسبت تبدل و تغیر و مبرا است از وصمه تعدد و تکثر از همه نشانها بی نشان نه در علم کمیت و نه

در عیان همه چندها و چونها از و پیدا و او بی چند و چون همه چیزها با و مدرک و او از احاطه
ادراک بیرون چشم در مشاهده جمال او خیره و دیده بصر بی ملاحظه کمال او تیره
باغ لهواه گشت بالترفع سمت هم فوق و هم تحتی و نه فوق و نه تحت ذات همه جز وجه
و قائم بوجه ذات تو وجه سازج و هستی بحت بس رنگ است باز ذلهواه
ای دل قانع نشوی برنگ ناگاه ای دل اصل همه رنگها از آن بی رنگست من احسن
صبغة من الله ای دل لفظ وجود را گاه بمعنی تحقق و حصول که معانی مصدریه
و مفهومات اعتباریه اند اطلاق میکنند و بدان اعتبار از قبیل معقولات ثانیه است
که در برابر امری نیست در خارج بلکه ماهیات را عارض میشود در عقل چنانکه متعقلان
حکما و متکلمان تحقیق کرده اند و گاه لفظ وجود میگویند و حقیقی میخواهند که هستی
وی بذات خود است و هستی باقی موجودات بوی و فی الحقیقه غیر از وی موجودی نیست
در خارج و باقی موجودات عارض وی اند و قائم بوی چنانکه ذوق تمام گیرای عارف
و عظمای اهل یقین بآن گواهی میدهد و اطلاق این اسم بر حضرت حق سبحانه و تعالی
بمعنی ثانی نیست نه بمعنی اول هستی بقیاس عقل اصحاب قیود جز عارض عیان
حقایق نمود لیکن بمکاشفات ارباب شهود اعیان همه عارضند و معروض وجود
صفات غیر ذاتند من حیث ما یفهمه العقول و عین ذاتند من حیث التحقق
و الحصول مثلا عالم ذاتست باعتبار صفت علم و قادر باعتبار قدرت و مرید باعتبار
ارادت و شک نیست که اینها چنانکه بحسب مفهوم با یکدیگر متغایرند موجودات را نیز

مغایرند اما بحسب تحقق و هستی عین ذاتند بآن معنی که انکا وجوهات متعدد نیست بلکه
وجود است و احد و اسماء و صفات نسب و اعتبارات اند ای در احدیت شان ذات
تو پاک از همه شان نه در حق تو کیف و نه این از روی همه تحقق همه غیر تو صفات
با ذات تو و از روی تحقق همه عین ذات من حیث ای از همه اسماء و صفات
معری است و از جمیع نسب و اضافات مبرا اتصاف او باین امور باعتبار
توجه او است بعالم ظهور در تجلی اول که خود بخود بر خود تجلی نموده نسبت علم و نور و وجود
و شهود متحقق گشت و نسبت علم مقتضی عالمیت و معلومیت شد و نور مستلزم ظاهریت
و مظهریت و وجود و شهود مستتبع واحدیت و موجودیت و شاهدیت و مشهودیت و همچنان
ظهور که لازم نور است مسبوق است ببطون و بطون را تقدم ذاتی و اولویت است نسبت
با ظهور پس اسم اول و آخر و ظاهر و باطن متعین شد و همچنان در تجلی ثانی و ثالث
الی ما شاء الله نسب متضاعف میشود و هر چند تضاعف نسب و اسمای او بیشتر
ظهور او بلکه خفای او بیشتر فسبحان من احتجب بمظاهر نوره و ظهر باسبال ستوره خفای
او باعتبار صرافت و اطلاق ذات است و ظهور باعتبار مظاهر و تعینات
با کلرخ خویش کنم ای مخدومان هر لحظه بپوش چهره چون عشوه کنان زد خنده که
من نعکس خوبان جهان در پرده عیان باشم و بی پرده نهان رخسار تو بی
نقاب دیدن نتوان دیدار تو بی حجاب دیدن نتوان مادام که در کمال نشئه آن بود
سر چشمه آفتاب دیدن نتوان خورشید چو بر فلک زند رایت نور در پرتو او

توان گفت صح

خیره شود دیده ز دور لیکن چو کند زیر پرده ابر ظهور فالماظر یتجلیه غیر قصور

تعین اول و حدیت صرف و قابلیت است محض مشتمل بر جمیع قابلیات چه قابلیات
تجرد از جمیع صفات و اعتبارات تا غایتی که از قابلیت این تجرد نیز مرتبه احدیت است
و مراد از است بطون و اولیت و ازلیت و باعتبار اتصاف او بجمیع اعتبارات مرتبه
واحدیت است و مراد از است ظهور و آخریت و ابدیت و اعتبارات مرتبه احدیت
بعضی ازین قبیل اند که اتصاف ذات بانها باعتبار مرتبه جمع است خواه مشروط باشند
بتحقق وجود بعض حقایق کونیه چون خالقیت و رازقیت و غیرهما و خواه نباشند چون
حیات و علم و ارادت و غیرها و انها اسماء و صفات الهیت و ربوبیت اند و صورت
معلومیت ذات متلبسه بهذه الاسماء و الصفات الهیت است و تلبس ظاهر وجود
بانها موجب تعدد وجودی نیست و بعضی ازین قبیل انکه اتصاف ذات بانها باعتبار
مراتب کونیه است چون فصول و خواص و تعینات که ممیزات اعیان خارجیه اند
از یکدیگر و صور معلومیه ذات متلبسه بهذه الاعتبارات حقایق کونیه است و تلبس ظاهر
وجود بانها موجب با حکام و آثار انها موجب تعدد وجودی است و بعضی ازین حقایق
کونیه را عند سریان الوجود فیها باحدیت جمیع شئونه و ظهور آثارها و احکامها فیه استعداد
ظهور جمیع اسماء الهیت سوی الوجوب الذاتی علی اختلاف مراتب الظهور شدة
و ضعفا و غالبیة و مغلوبیة چون کمل افراد انسانی از انبیاء و اولیاء و بعضی را
استعداد ظهور بعضی است دون بعضی علی الاختلاف المذکور چون سایر موجودات

حقایق صح

والاستعداد

وحضرت ذات باحدیت جمع شوند بها الالهیة والکونیة ازلا وابدا در جمیع این حقایق که تفاصیل
مرتبه واحدیت اند ساریست و منبسط به در عالم ارواح و چه در عالم مثال و چه در عالم
حس و شهادت چه در دنیا و چه در آخرت و مقصود ازین همه تحقق و ظهور کمال اسماست
که کمال جلال و استجلالست کمال جلالیه ظهور او بحسب این اعتبارات و کمال استجلالیه
شهود او و ظهور او بحسب عین اعتبارات و این ظهور و شهودیست عیانی عینی چون
ظهور و شهود مجملی در مفصلی بخلاف کمال ذاتی که ظهور ذاتست و نفس ظهور او در نفس ظهور
بی اعتبار غیریت و غیریت و این ظهوریست علمی غیبی چون ظهور مفصلی در مجملی و غنای مطلق
لازم کمال ذاتیست و معنی غنای مطلق آنست که شئون و احوال و اعتبارات ذات
با حکامها و لوازمها علی وجه کلی مجملی در جمله مراتب حقایق الهی و کونی می ماند و مراد را
فی بطونها و اندراج الکل فی وحدتها مشاهده و ثابت می باشد بجمیع صورها و احکامها
کما ظهرت و تظهر و تثبت و تشاهد فی المراتب و ازین حیثیت از جمیع موجودات مستغنی است
کما قال سبحانه ان الله لغنی عن العالمین دامان غنای عشق پاک آمد پاک زالودگی
نیاز ما مشتی خاک چون جلوه کند نظاری جمله خودست گر ما و تو در میان نباشیم چه
باک هر شأن و صفت که هستی حق دارد در خود همه معلوم و محقق دارد
در ضمن مقیدات محتاج بخویش از دیدن آن غنای مطلق دارد واجب
ز وجوب یک و بد مستغنی است واحد ز مراتب عدد مستغنی است در خود همه را چو جاودان
می بیند از دیدنشان برون ز خود مستغنی است چون تشخصات و تعینات

افراد انواع مندرجه تحت اجناس را رفع کنی افراد هر نوعی در وی جمع شوند و چون ممیزات
آن انواع را که فصول و خواص اند رفع کنی همه در حقیقت حیوان جمع شوند و چون ممیزات
حیوان را و آنچه با او در تحت جسم نامی اند مندرج است رفع کنی همه در جسم نامی جمع شوند
و چون ممیزات جسم نامی را و آنچه با او مندرجست تحت الجسم رفع کنی در حقیقت جسم
مطلق جمع شوند و چون ممیزات جسم را و آنچه با او مندرج است تحت الجوهر الاعم المعقول
والنفوس رفع کنی همه در حقیقت جوهر جمع شوند و چون ما به الامتیاز و ما به الاعتبار عرض جوهر
را رفع کنی همه در تحت ممکن جمع شوند و چون ما به الامتیاز ممکن و واجب را رفع کنی
هر دو در موجود مطلق جمع شوند که عین حقیقت وجود است و بذات خود موجود است نه
بوجود زاید بر ذات خود و وجوب صفت ظاهر اوست و امکان صفت باطن او
اعنی الاعیان الثابتة الحاصلة بتجلیه علی نفسه متلبسا بشئونه و این ممیزات خواه فصول
و خواص و خواه تعینات و تشخصات همه شئون آنهند که مندرج و مندمج بودند
در وحدت ذات او اولا در مرتبه علم بصورت اعیان ثابته برآمدند و ثانیا در مرتبه
عین بواسطه تلبس احکام و آثار ایشان بظاهر وجود که مجلی و آینه است مر باطن وجود
را صورت اعیان خارجیه گرفتند پس نیست در خارج الا حقیقت واحد که بواسطه
تلبس بشئون و صفات متکثر و متعدد میگردد مینماید نسبت با آن که در ضیق مراتب
محبوسند و با حکام و آثار آن مقید مجموعه کونرا بقانون بسی کردیم تصفح ورقا
بعد ورق حقا که ندیدیم و نخواندیم درو جز ذات حق و شئون ذاتیه حق

تا چند حدیث جسم و ابعاد و جهات تا کی سخن معدن و حیوان و نبات یک ذات فقط
بود محقق نه ذوات این کثرت و هی رشئون است و صفات مراد باندراج کثرت
شئون در وحدت ذات نه اندراج جزو است در کل یا اندراج مظروف در ظرف بلکه
مراد اندراج اوصاف و لوازم است در موصوف و ملزوم چون اندراج نصفیت
و ثلثیت و ربعیه و خمسیت الی ما لا نهایة له در ذات واحد عددی زیرا که این نسبت در عدد
مندرج چند و اصلا ظهور ندارند مادام که بتکرار ظهور در مراتب جزو اثنین و ثلثه و اربعه و خمسه
واقع نشود و ازینجا معلوم میشود که احاطه حق سبحانه و تعالی بجمیع موجودات همچون
احاطه ظرف است بلوازم نه همچون احاطه کل بجزء یا ظرف بمظروف تعالی الله عما لا یلیق
بجناب قدسه در ذات حق اندراج شئون معروف است شان چون صفات است
و ذات حق موصوف است این قاعده یاد دار کانجا که خداست فی جزو که کل نه
ظرف و نه مظروف است ظهور و خفا در شئون و اعتبارات بسبب تلبس
بظاهر وجود و عدم آن موجب تغیر حقیقت وجود و صفات او نیست بلکه مبتنی بر تبدل
نسب و اضافات است و آن مقتضی تغیر در ذات نی اگر عمرو از یمین زید برخیزد و بر یسارش
نشیند بنسبت زید با او مختلف شود و ذاتش با صفات حقیقیه خود هم چنان برقرار
و همچنین حقیقت وجود بواسطه تلبس با موسر شریفه زیادتی کمال نگیرد و بجهت ظهور در مظاهر
خسیسه نقصان نپذیرد و نور آفتاب هر چند بر پاک و پلید تابد هیچ تغیر در بساطت نورانیت
او راه نیابد نه از مشک بوی گیرد نه از کار رنگ و نه از خار عار و نه از فار ننگ

چون خور ز فروغ تو جهان آراید بر پاک و پلید اگر بتابد شاید نی نور وی از هیچ پلید
آلاید نی پاکی او ز هیچ پاک افزاید مطلق بی مقید نباشد و مقید بی مطلق صورت
نبندد اما مقید محتاج است بمطلق و مطلق مستغنی از مقید پس استلزام از طرفین است
و احتیاج از یکطرف چنانکه میان حرکت و حرکت مقتاع که در ید است ای در
حرم قدس تو کس را جانی عالم بتو پیدا و تو خود پیدائی ما و تو هم جدا نیم اما
ما را بتو حاجت و ترا با ما نی و ایضا مطلق مستلزم مقیدیست از مقیدات علی سبیل البدلیة
نه مستلزم مقید مخصوص و چون مطلق را بدلی نیست قبله همه مقیدات اوست لا غیر
قرب تو باسباب و علل نتوان یافت بی واسطه فضل ازل نتوان یافت
هر چه که بود تو آن کر فلک بدلی تو بی بدلی تو را بدل نتوان یافت ای ذات
رفیع تو نه جوهر نه عرض فضل و کرمت نیست معلل بغرض هر کس که نباشد تو عوض باش
ازو و انرا که نباشی تو کسی نیست عوض استغنا و مطلق از مقید باعتبار ذات است
و الا ظهور اسماء الوهیت و تحقق نسبت ربوبیت بی مقید از محالات است ای باعث
شوق و طلبم خوبی تو فرع طلب من است مطلوبی تو گر آینه محبتی من نبود ظاهر
نشود جمال محبوبی تو لابل که هم محبت حق است و هم محبوب او و هم طالب حق است و هم
مطلوب او مطلوب و محبوب است در مقام جمع احدیت و طالب و محبت است در مرتبه
تفصیل و کثرت ای غیر ترا بسوی تو سیری نی خالی ز تو مسجدی نه و دیری نی
دیدم همه طالبان و مطلوبان را آن جمله توئی و در میان غیری نی حقیقت

تعین وجود است در حضرت علم باعتبار شأنی که آن شیئی مظهر اوست با خود وجود متعین بهمان
شأن در همان حضرت و اشیاء موجوده عبارتند از تعینات وجود باعتبار انصباغ
ظاهر وجود بآثار و احکام حقایق ایشان یا خود وجود متعین بهمین اعتبارات بر وجهی که
حقایق ایشان همیشه در باطن وجود پنهان باشند و احکام و آثار ایشان در
ظاهر وجود پیدا زیرا که زوال صور علمیه از باطن وجود محال است و الا جهل لازم آید تعالی
الله عن ذلک علوا کبیرا ما ثم وجوه و اعتبارات وجود در خارج و علم عارض ذات
وجود در پردهٔ ظلمت عدم مستوریم ظاهر شده عکس ما ز ذرات وجود پس هر شیئی
یا وجود بحسب حقیقت وجود متعین است یا تعین عارض مر وجود را و تعین صفت متعین است
عبد مفهوم و انجا بحسب صحت و صفت باعتبار مفهوم اگرچه غیر موصوف است باعتبار وجود عین اوست و تغایر بحسب
موجب صحت حمل همسایه و همشین و همره همه اوست در دل کدا و اطلس شاه همه
در انجمن فرق و نهانخانهٔ جمع بالله همه اوست ثم بالله همه اوست
حقیقت وجود اگرچه بر جمیع موجودات ذهنی و خارجی معقول و محمول میشود اما اوراق
متفاوتست بعضها فوق بعض و در همه مراتب او اسامی و صفات و نسب و اعتبارات
مخصوصه است که در سایر مراتب نیست چون مرتبهٔ الوهیت و ربوبیت و مرتبهٔ عبودیت و خلقیت
پس اطلاق اسامی مرتبهٔ الهیت مثلا چون الله و رحمن و غیرها در مرتبهٔ کونیه عین کفر و نقض
و اطلاق اسامی مخصوصه مراتب کونیه بر مرتبهٔ الهیت غایة ضلال
و نهایت خذلان باشد ای برده گمان که صاحب تحقیقی و اندر صفت صدق و یقین

صدیقی

صدیقی هر مرتبه از وجود حکمی دارد کز حفظ مراتب نکنی زندیقی موجود حقیقی یکی
بیش نیست و آن عین وجود حق و هستی مطلق است اما او را مراتب بسیار است اول
مرتبهٔ لاتعین و عدم انحصار و اطلاق از هر قید و اعتبار و از این حیثیت منزه است از صفات
نعوت و صفات و مقدس است از دلالت الفاظ و لغات نه نقل را در نعت جلال
او زبان عبارت است و نه عقل را بکنه کمال او امکان اشارت هم ارباب کشف از ادراک
حقیقتش در حجاب و هم اصحاب علم از اقتناع موقنش در اضطراب غایة نشان
از وی بی نشانیست و نهایت عرفان وی حیرانی ای در تو بیانها و عیانها همه هیچ
پندار یقینها و گمانها همه هیچ از ذات تو مطلقا نشان نتوان داد کانجا که توئی
بود نشانها همه هیچ هر چند که جان عارف آگاه بود کی در حرم قدس تواش راه
بود هست همه اهل کشف و ارباب شهود از ادراک ادراک تو کوتاه بود این عشق
که هست جزو لاینفک ما حاشا که شود بعقل ما مدرک ما خوش آنکه دهد ز نور او صبح بقا
ما را برهاند از ظلام شک ما مرتبهٔ ثانیه تعین اوست بتعینی از جمیع تعینات فعلیه
و جوبیه الهیه را و جمیع تعینات انفعالیه امکانیه کونیه را و این مرتبه مسماست بتعین
اول زیرا که اول تعینات حقیقت وجود اوست و فوق او مرتبهٔ لاتعین است لاغیر
و مرتبهٔ ثالثه احدیت جمع جمیع تعینات فعلیه موثره است و این مرتبهٔ الوهیت است مرتبه
را بمنزلهٔ تفصیل مرتبهٔ الوهیت است و این مرتبه اسما و حضرات ایشانست و اعتبار این
دو مرتبه از حیثیت ظاهر وجود است که وجوب صفت خاص اوست و مرتبهٔ خامسه احدیت

جمع جمیع تعینات انفعالیه است که از شأن ایشانست تأثر و انفعال و این مرتبه کثرت
امکانیه است مرتبه سادسه تفصیل مرتبه کونیه است که مرتبه عالم است و عروض این
مرتبه باعتبار ظاهر علم است که امکان از لوازم اوست و آن تجلی اوست بر خود بصور
حقایق و اعیان ممکنات پس فی الحقیقه وجود یکی بیش نیست که در جمیع این مراتب و حقایق
مرتبه ساریست و وی درین مراتب و حقایق عین این مراتب و حقایق است چنانکه
این مراتب و حقایق در وی عین وی بعد حیث قال کان الله و لم یکن معه شیء
هستی که ظهور میکند در همه شیء خواهی که بری بکمال وی با همه پی رو بر می حباب را
بین که چه سان می وی بود اندر وی وی در می می برلوح عدم لوایح نور قدم
لایح گردید و کس درین سر محرم چون آدم نیست حق را مشهر جدا از عالم زیرا که عالم
در حق هست و حق در عالم جز عالم نیست حقیقه الحقایق که ذات الهیت تعالی
شانه حقیقت همه اشیاست و او فی حد ذاته واحدیست که عدد را با وراه نیست اما
باعتبار تجلیات متکثره و تعینات متعدده در مراتب تازه حقایق جوهریه متبوعه است
و تازه حقایق عرضیه تابعه پس ذات واحد بواسطه صفات متعدده جواهر و اعراض
متکثره مینماید و من حیث الحقیقه یکیست که اصلا متعدد و متکثر نیست ای برتر حرف
این و آن نازده خط بنداز در وی دلیل بعد است و سمط در جمله کائنات بی سهو
غلط یک عین فسب دان و یک ذات فقط این عین واحد از حیثیت تجرد و اطلاق
از تعینات و تقیدات مذکوره حق است و از حیثیت تعدد و تکثری که بواسطه تلبس او بتعینات

مینماید خلق و عالم پس عالم ظاهر حق است و حق باطن عالم عالم پیش از ظهور عین حق بود
و حق بعد از ظهور عین عالم بلکه فی الحقیقه یک حقیقت است و ظهور و بطون و اولیت
و آخریت از نسب و اعتبارات او هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن
بر شکل بتان ره زن عشاق حقست ما بلکه عیان در همه آفاق حقست چیزی
که بود ز روی تقیید جهان والله که همان ز وجه اطلاق حقست حق چون بتقاضای
شئون گشت عیان مشهود شد این عالم پر سود زیان کریا ز عدم عالم و عالمیان
با رتبه اطلاق حق آمد جهان شیخ رضی الله عنه در فص شعیبی میفرماید که عالم
عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد که حقیقت هستی است و آن متبدل و متجدد
میگردد مع الانفاس و الآنات در هر آنی عالم بعدم میرود و مثل آن بوجود می آید و اکثر
اهل عالم ازین معنی غافلند کما قال سبحانه بل هم فی لبس من خلق جدید و از ارباب نظر کسی
بر این معنی مطلع نشده است مگر اشاعره در بعضی اجزای عالم که اعراض است حیث
قالوا الاعراض لا تبقی زمانین و مگر حسابیه که معروفند بسوفسطائیه در همه اجزای عالم
چه جواهر و چه اعراض و هر یک ازین فریقین از وجهی خطا کرده اند اما اشاعره بسبب
آنکه اثبات جواهر متعدده کرده اند در ای حقیقت وجود و اعراض متبدله متجدده را
بانها قائم داشته اند و ندانسته اند که عالم بجمیع اجزائه بیست مگر اعراض متجدده متبدله
مع الانفاس که در عین واحد جمع شده اند و در هر آنی ازین عین زایل میشوند و امثال
انها بوی تلبس میگردند پس ناظر بواسطه تناسب و تعاقب امثال در غلط افتاده و می

پندارد که آن امریست واحد مستمر کما یقوله الشاعرة فی تعاقب الامثال علی محل العرض
مع غیر خلو آن من شخص من العرض مماثل للشخص الاول فیظن الناظر انها امر واحد مستمر
بحریست نه کاهنده نه افزاینده امواج بر رونده و آینده عالم چون عبارت از همین
امواجست نه دور زمان بلکه دور آن پاینده عالم نمود از نه زغیرت عاری
نهری جاری بطورهای طاری و اندر همه طورهای نهر جاری سر نیست حقیقت الحقایق
شادی و اما خطای سوفسطائیه آنست که مع قولهم بالتبدل فی العالم باسره منتبه نشده
اند باکه یک حقیقت که متلبس میشود بصور و اعراض عالم و موجوداتست منتبه نشده
مینماید و ظهور نیست او را در مراتب کونه جز باین صور و اعراض چنانکه وجود نیست اینها را
در خارج بدون او سوفسطائی که از خود بیخبرست گوید عالم خیالست اندر گذرست
آری عالم همه خیالست ولی پیوسته در و حقیقتی جلوه گرست اما ارباب کشف و شهود
می بینند که حضرت حق سبحانه و تعالی در هر نفسی متجلی است بتجلی دیگر و در تجلی او اصلا تکرار
نیست یعنی در دو آن بیک تعین و یک شان متجلی نمیگردد بلکه در هر نفسی تعینی دیگر
ظاهر میشود و در هر آنی بشانی دیگر تجلی میکند هستی که عیان نیست دو آن در شانی
در شان دگر جلوه کند هر آنی این نکته بگو ز کل یوم فی شان کریمه از کلام حق
برهانی و سر درین آنست که حضرت حق سبحانه را اسماء متقابله است بعضی لطفیه
و بعضی قهریه و همه دائما در کارند و تعطیل بر هیچ یک جایز نه پس چون حقیقتی از حقایق
امکانیه بواسطه حصول شرایط و ارتفاع موانع مستعد وجود گردد رحمانیه او را

دریابد

دریابد و بروی افاضه وجود کند و ظاهر وجود بواسطه تلبس بآثار و احکام آن حقیقت
متعین گردد بتعینی خاص و متجلی شود بحسب آن تعین بعد از آن بسبب قهر احدیت که
مقتضی اضمحلال تعینات و آثار کثرت صورت است از آن تعین منسلخ گردد و در همان
آن انسلاخ بر مقتضی آن حقیقت رحمت رحمانیه بتعینی دیگر خاص که مماثل تعین سابق
باشد متعین گردد و در آن ثانی بقهر احدیت مضمحل گردد و بتعینی دیگر برحمت رحمانیه
حاصل آید و هکذا الی ما شاء الله پس در هیچ دو آن بیک تعین تجلی دو آنی نشود و در
هر آنی عالمی بعدم رود و دیگری مثل آن بوجود آید اما محجوب بجهت تعاقب امثال و تشابه
احوال می پندارد که وجود عالم بر یک حالت و در ازمنه متوالیه بر یک منوال
سبحان الله زهی خداوند و دود مستجمع فضل و کرم و رحمت وجود در هر نفسی بر دو
جهانی بعدم وارد چو آن عاندم بوجود انواع عطا گرچه خدا می بخشد دگری
هر اسم عطیه جدا می بخشد در هر آنی حقیقت عالم را یک اسم فنا یکی بقا می بخشد
دلیل بر آنکه عالم اعراض مجتمعه است در عین واحد که حقیقت وجود است آنست که هر چند مجموع
حقایق موجودات را تحدید میکنند در حدود ایشان غیر از اعراض چیزی ظاهر نمیشود
مثلا وقتی که گویند که انسان حیوان ناطق است و حیوان جسم نامی حساس متحرک
بالارادة و جسم جوهر قابل ابعاد ثلثه را و جوهر موجودیست لا فی موضوع و موجودیت
که مر او را تحقق و حصول باشد درین حدود هر چه مذکور می شود همه از قبیل اعراضست
الا آن ذات مبهم که درین مفهومات ملحوظ است زیرا که معنی ناطق ذات له النطق است

و معنی نامی ذات له النمو و کذا فی البواقی و این ذات مبهم عین وجود حق و هستی حقیقت است
که قائم بذات خود و مقوم است و این اعراض را و آنکه از ارباب نظر می گویند که امثال این
مفهومات فصول نیستند بلکه لوازم فصولند که بان از فصول تعبیر می کنند بواسطه عدم قدرت
بر تعبیر از حقایق وجود فصول بر وجهی که ممتاز شوند از ما عدای خود بغیر این لوازم یا لوازمی
که از اینها اخفی باشد مقدمه است ممنوع و کلامی است نامسموع و بر تقدیر تسلیم هر چه نظر
بجوهر ذاتی باشد قیاس بان عین واحد عرض خواهد بود زیرا که اگر چه داخلست در حقیقت
جوهر خارجست از عین واحد و قائم است باو و دعوی آنکه اینجا امری هست جوهری حرکتی
عین واحد در غایت سقوط است بتخصیص وقتی که کشف ارباب حقیقت که مقتبس است
از مشکوة نبوت بخلاف آن گواهی دهد و مخالف عاجز باشد از اقامت دلیل والله یقول
الحق و هو یهدی السبیل تحقیق معانی از عبارات مجوی بی رفع قیود و اعتبارات مجوی
خواهی یابی رغلت جهل شفا قانون نجاة از اشارات مجوی کشتی موقوف بر تو واقف
قانع شد قصد مقاصدت ز مقصد مانع هرگز نشود تا نکنی کشف حجب انوار حقیقت
از مطالع طالع در رفع حجب کوش نه در جمع کتب کز جمع کتب نمیشود رفع حجب
در طی کتب کجا بود شاهد حب حل کن همه را و عد الی الله و شب عظیم ترین
حجابی و کثیف ترین نقابی حجاب وحدت را تقیدات و تعددی است که در ظاهر وجود
واقع شده است بواسطه تلبس آن بآثار و احکام اعیان ثابته در حضرت علم که باطن وجود است
و محجوبان را چنان مینماید که اعیان موجود شده اند در خارج و حال آنکه بودی از وجود خارجی

بشان

بشان نرسیده و همیشه بر عدمیت اصلی خود بوده اند و خواهند بود و آنچه موجود و مشهود
است حقیقت وجود است اما باعتبار تلبس باحکام و آثار اعیان نه از حیثیت بحر در انهار را
که ازین حیثیت بطون و خفا از لوازم اوست پس فی الحقیقه حقیقت وجود همچنان بر وحدت
حقیقی خود است که ازلا بود و ابدا خواهد بود اما بنظر اعتبار بسبب احتجاب بصورت کثرت
احکام و آثار متعدد و متعین در می آید و متعدد و متکثر مینماید بحر است وجود جاودان
موج زنان زان بحر بدیده غیر موج اهل جهان از باطن بحر موج بین گشته عیان بر ظاهر
بحر و بحر در موج نهان بنگر بجهان ستر آلهی بنهان چون آب حیات در سیاهی
پنهان پیدا آمد ز بحر ماهی انبوه شد بحر ز انبوهی ماهی پنهان
هرگاه چیزی در چیزی نموده میشود ظاهر غیر مظهر است یعنی ظاهر دیگر و مظهر دیگر است و ایضا
آنچه نموده میشود از ظاهر در مظهر شبح و صورتست نه ذات و حقیقت الا وجود حق و هستی
مطلق که هر جا ظاهر است عین مظاهر است و در همه مظاهر بذاته ظاهر است
گوید دل آیینه آیین عجبست در روی رخ شاهد آن خوبین عجبست در آیینه روی شاهد آن
نیز عجب خود شاهد و خود آیینه پس این عجبست ای آیینه را داده جلا صورت تو
یک آیینه کس ندید بی صورت تو نی نی که ز لطف در همه آیینها خود آمده بودن صورت تو
حقیقت هستی بجمیع شئون و صفات و نسب و اعتبارات که حقایق همه موجودات
اند در حقیقت هر موجودی سار است و لهذا قیل کل شیء فیه کل شیء صاحب گلشن راز گوید
دل یک قطره را گر بشکافی برون آید ازین صد بحر صافی هستی که بود ذات

ذات خداوند عزیز اشیا همه در وی بیند و وی در همه چیز نیست بیان آنکه عارف گوید
باشد همه چیز مندرج در همه چیز هر قدرت و فعل که ظاهر از مظاهر صادر میشود فی الحقیقه
از حق ظاهر در آن مظاهر ظاهر است نه از مظاهر شیخ رضی الله عنه در حکمه علیه میفرماید لا فعل
للعباد بل الفعل لربها فیها فاطلاقه ان یضاف الیها فعل پس نسبت قدرت و فعل
به بنده از جهت ظهور حقست بصورت او نه از جهت نفس او والله خلقکم وما تعملون
بنوان و وجود قدرت و فعل خود را از حضرت بیچون میدان از همه عجز و نیستی
مطلوبست هستی و توابعش زما مسلوبست این اوست پدید آمده در صورت ما
این قدرت و فعل از و بما منسوبست چون ذات تو منفی بود ای صاحب هش
از نسبت افعال بخود باش خموش شیرین مثلی شنو مکن روی ترش نیست الحرش اولا
ثم انقش وصافی خود برغم حاسد تا کی ترویج چنین متاع کاسد تا کی
تو معدومی خیال هستی از تو فاسد باشد خیال فاسد تا کی چون صفات
و احوال و افعال که در مظاهر ظاهر است فی الحقیقه مضاف بحق ظاهر در آن مظاهر است
پس اگر احیانا در بعضی از آنها شری و نقصانی واقع باشد از جهت عدمیت امری
تواند بود زیرا که وجود من حیث هو وجود خیر محض است و از هر امری وجودی که شری
متوهم میشود بواسطه عدمیت امری وجودی دیگر است نه بواسطه آن امر وجودی
من حیث هو امر وجودی هر نعمت که از قبیل خیرات و کمال باشد از نعوت
ذات پاک متعال هر وصف که در حساب شر است و وبال دارد بقصور قابلیات

مآل

مآل حکما در آنکه وجود خیر محض است دعوی ضرورت کرده اند و از برای توضیح مثالی چند
آورده اند که برد مثلا که مفید ثمار است و شر است نسبت با ثمار شریت او نه از آن جهت
که کیفیتی است از کیفیات زیرا که او از این جهت کمالیست از کمالات بلکه از آن جهت است
که سبب شده است مر عدم وصول ثمار را بکمالات لایقه خود و همچنین قتل مثلا که شر است
شریت او نه از جهت قدرت قاتل است بر قتل یا قاطعیت آلت یا قابلیت عضو مقتول
و قطع را بلکه از جهت زوال حیوة است و آن امریست عدمی الی غیر ذلک من الامثلة
هر جا که وجود کرده سر است ای دل میدان بیقین که محض خیر است ای دل هر شر
ز عدم بود عدم غیر وجود پس شر همه مقتضای غیر است ای دل شیخ صدر الدین
قونوی قدس الله سره در کتاب فصوص میفرماید که علم تابعست مر وجود را بان معنی که
هر حقیقتی از حقایق را که وجود است علم است و تفاوت علم بحسب تفاوت حقایق است
در قبول وجود کمالا و نقصانا پس آنچه قابلست مر وجود را علی الوجه الاتم الاکمل قابلست
مر علم را علی هذا الوجه و آنچه قابلست مر وجود را علی الوجه الانقص متصف است بعلم علی
هذا الوجه و منشأ این تفاوت غایت و مغلوبیت احکام وجوب و امکان است در حقیقت
که احکام وجوب غالبتر آنجا وجود علم کاملتر و در هر حقیقت که ناقص تر وجود علم ناقص تر
و غالبا که خصوصیت حکم تابعیت علم مر وجود را که در کلام شیخ واقع شده است بر سبیل تمثیل است
و الا جمیع کمالات تابعند مر وجود را چون حیات و قدرت و ارادت و غیرها همین حالست
و قال بعضهم قدس الله اسرارهم هیچ فرد از موجودات از صفت علم عاری نیست اما علم بر دو وجه است

احکام امکان غالبتر

وکفته

ای نرسی تو بود در آن تو
آنکه بیند تو را بلا

یکی آنکه بحسب عرف انرا علم میگویند و دیگری آنکه بحسب عرف انرا علم نمی گویند و هر دو قسم پیش
ارباب حقیقت از مقوله علم است زیرا که ایشان مشاهده میکنند سرایت علم ذاتی حق
را سبحانه در جمیع موجودات و از قبیل قسم ثانی آنست که انرا بحسب عرف علم نمی دارند
اما می بینم او را که تمیز میکند میان بلندی و پستی از بلندی عدول میکند و بجانب پستی
جاری میگردد و همچنین در داخل جسم متخلخل نفوذ می کند و ظاهر جسم متکاثف را ترطیب میکند
و میگذرد الی غیر ذلک پس از خاصیت علم است جریان وی بر مقتضای قابلیت قابل
و عدم مخالفت با آن اما در این مرتبه علم در صورت طبیعت ظاهر شده است و علی هذا
القیاس سرایة العلم فی سایر الموجودات بل سرایة جمیع الکمالات التابعة للوجود فی الموجودات

باسرها هستی بصفاتی که در و بود نهان دارد سریان در همه اعیان جهان

هر وصف زعینی که بود قابل آن بر قدر قبول عین گشتست عیان همچنانکه حقیقت
هستی از جهت صرافت اطلاق خودش ساریست در ذوات جمیع موجودات بمعنی که
در آن ذوات عین ذوات است چنانکه آن ذوات در وی عین وی بودند همچنان صفات
کامله او بکلیتها و اطلاقها در جمیع صفات موجودات سارند بمثابه که در ضمن صفات
ایشان عین ایشانند چنانکه صفات ایشان در عین آن صفات کامله عین آن
صفات کامله بودند مثلا حقیقت علم در ضمن علم عالم بجزئیات عین علم عالم بجزئیات است
و در ضمن علم عالم بکلیات عین علم عالم بکلیات و در ضمن علم عالم فعلی و انفعالی عین علم
فعلی و انفعالی و در ضمن علم عالم ذوقی و وجدانی عین علم ذوقی و وجدانی تا غایتی که در ضمن

علم موجوداتی که ایشان را بحسب عرف عالم نمیدارند عین علمی است که لایق حال ایشانست
و علی هذا القیاس سائر الصفات والکمالات ای ذات تو در ذوات اعیان
ساری اوصاف تو در صفاتشان متواری وصف تو چو ذات مطلقت اما نیست
در ضمن مظاهر از تقید عاری حقیقت هستی ذات حضرت حق است سبحانه
و تعالی و شئون و نسب و اعتبارات آن صفات او و اظهار او مرحوش را تلبس
بهذه النسب والاعتبارات فعل و تاثیر او و تعینات ظاهره مترتبه علی هذا الاظهار آثار او
خود را بشئون ذاتی آن پرده نشین شد جلوه ده از مظاهر دنیی و دین
زین نکته که گفتم ای طلبکار یقین ذات و صفت و فعل و اثر چیست به بین
کلام شیخ رضی الله عنه در بعضی مواضع فصوص مشعر بر آنست که وجود
اعیان ممکنات و کمالات تابعه مر وجود را مضاف بحضرت حق است سبحانه و تعالی
و در بعضی مواضع دیگر مشعر بانکه آنچه مضاف بحضرت حق است سبحانه اعیان ثابته
و جهات و نسب و توابع وجود از مقتضیات اعیانست و توفیق میان هر دو کلام آنست
که حضرت حق را سبحانه و تعالی دو تجلی است یکی تجلی غیبی علمی که صوفیه تعبیر از آن بفیض
اقدس کرده اند و آن عبارت از ظهور حق است سبحانه ازلا در حضرت علم بر خود بر وجه
بصور اعیان و قابلیات و استعدادات ایشان و دوم تجلی شهادی وجودی
که معبر میشود بفیض مقدس و آن عبارتست از ظهور وجود حق سبحانه و تعالی منضبع
باحکام و آثار اعیان و این تجلی ثانی مترتب بر تجلی اولست و مظهر است مر کمالاتی را

که تجلی اول در قابلیات و استعدادات اعیان اندراج یافته بود یک جود نقش بسته کرنه

که ایک جود نصیب هر یکی داده جدا آن جود نخستین ازلا بود و بر آن این جود پسین

ترتب ابدا پس اضافت وجود و کمالات تابعه مر وجود را بحق سبحانه و تعالی باعتبار مجموع

تجلیین است و اضافت وجود بحق و اضافت توابع آن باعیان باعتبار تجلی ثانی است

اضافة ولی زیرا که مترتب میشود بر تجلی ثانی الا اضافه وجه بر اعیان و اظهار آنچه اندراج یافته بود

در ایشان بمقتضای تجلی اول بشنو سخن شکل و سری مطلق هر خلق و صفت

که شد باعیان خلق از یک جهت ان جمله مضافست بما در وجه دگر جمله مضافست بحق

چون مقصود ازین عبارات و مطلوب ازین اشارات تنبیه بود بر احاطه

ذاتی حضرت حق سبحانه و تعالی و سریان نور او در جمیع مراتب و جهت تا سالکان آگاه

و طالبان صاحب تمیز بشهود هیچ ذات از مشاهده جمال او ذاهل نشوند و بظهور هیچ

صفت از مطالعه کمال صفات غافل نگردند و آنچه مذکور شد در ادای این مقصود کافی بود

و به بیان این مطلوب وافی لاجرم بدین قدر اقتصار افتاد و برین چند باعی اختصار نموده شد

جامی تن زن سخن طرازی تا چند افسونگری و فسانه سازی تا چند اظهار حقایق

بسخن هست خیال ای ساده دل این خیال بازی تا چند در رشته فقر عیب

پوشی بهتر در نکته عشق نیز هوشی بهتر چون بر ذوق مقصود نقاب سخن از گفت و شنید

ما خموشی بهتر تا کی چو درای گردن افغان و خروش یکدم بشو این هرزه درایی خاموش

گنجینه درهای حقایق نشوی مادام که چون صدف نگردی همه گوش ای طبع ترا گرفته

دلهای

وسواس سخن میدار گر اهل دانشی پاس سخن مگشای زبان بکشف اسرار وجود کین در نشود

سفته بالماس سخن یک خط بهنر یکی بعیب اندر کش وانکه نقش از جمال غیب

اندر کش چون جلوه این جمال بیرون ز تو نیست پا در دامان و سر بجیب اندر کش

ای گر غش او فتاده چاکت بکفن آلوده مکن ضمیر پاکت بسخن چون اهل

توان بود در او گر پس ازین لب بگشائی بنطق خاکت بدهن تمت

قال المولی الدوانی فی الموقف الاول من المقام الثانی من رسالته الفارسیة المعقودة

لتحقیق کلمة التوحید و لطایفها و بعض نکاتها بهذه العبارة بدانکه توحید را سه مرتبه است مرتبه اول توحید

افعالست که تمام افعال خلق را مخلوق بیند و این اول درجات سالکان منهج حقیقت است

و از ثمرات و مراتب این مرتبه توکل حقیقی است که دیده ترغیب و ترهیب از وسایط برگیرند ترتیب اول

و بر تشبث کارند و هر چه واقع شود از و بینند و تفاصیل آنرا مجاری احکام موثر حقیقی

شناسند و آنچه ابو عثمان مغربی گفته که ما الانسان الا قوالب و اشباح یجری فیها

احکام المقادیر اشارت بانست و لیکن درین مقام نکته هست بغایت دقیق که افعال اگر

چه تمام مستند بموثر حقیقی است و غیر او را در ایجاد مدخل نیست لیکن گاه باعتبار تعلق بوسایط

صوری صفت قبح پیدا می کند و باعتبار انتساب بفاعل در غایت حسن و کمالست چه

هر چه هست باعتبار آنکه اثری از آثار الهی است کرد نقص بساحت آن نمیرسد و در غایت

حسن و جمال است اما به نسبت با بعض از وسایط صوری صفت قبح پیدا می کند و آنچه نقصان اول

ائمه سلف گفته اند که ذات خلق بقدرة الله است و وصف طاعت و معصیت از عبد صادر

این سخن تواند بود و قصوری اگر هست از جانب عبارتست یا از تحریفات نقله و متفطن لبیب
باید که در هر سخن تعمق نماید تا از فهم احدیت اصطلاح باز باید چه اکثر اصول علوم و مذاهب
مختلفه صدای یک سخن است هر کس بزبانی صفت عشق تو گوید عاشق بسرود و غم و مطرب
بترانه و تمام توضیح کلام درین مقام آنست که بعضی اساطین ائمه کشف و تحقیق فرموده اند
که همچنانکه ذوات را بسبب تعلق اوصاف بایشان احکام پیدا می شود که بان متصف
میگردند چنانچه ذات بسبب تعلق علم عالم میشود صفات را نیز بسبب تعلق بذوات احکام
پیدا میشود چنانچه علم بسبب تعلق و انتساب بذات قدیم قدیم میگردد و بتعلق بحادث حادث
و چون این مقدمه معلوم شد گوئیم هر فعلی را دو اعتبار است اعتبار انتساب بذات مؤثر
حقیقی و باین اعتبار شائی از شئون اوست که مقتضی حسن اوست و کمال و تمامی
مجمالی جمال او و ازین جهت حسن محض است و دیگر اعتبار انتساب بمظاهر و مناسبت او
با شئون آن مظهر بخصوصه و عدم مناسبت و باین اعتبار گاهی حسن و گاهی قبح میباشد پس
قبح بعضی افعال عبارتست از عدم مناسبت آن با خصوص مظهری از مظاهر پس یک فعل
از نسبت بمؤثر حقیقی نور حسن و هستی گرفت و از نسبت بمظهری رنگ ذم و قبح و اگر ناظر بصیر
بدیده تحقیق درین مقدمات تعمق نماید و غبار مصطلحات جهل از پیش روی فطرت اصطلاح
بنشاند همانا او را بسی معارف بلند و لطایف ارجمند که از نظر نظار در برقع عزت و حجاب
عظمت محتجب است رخ نماید و از آنجمله آنچه حکما گفته اند که وجود خیر محض است و شر از عدمیات
و دیگر سر تکالیف شرعی و ترتب مدح و ذم و ثواب و عقاب بر افعال و عدم منافات آن

با مذهب تحقیق و سر ترکیب شعری که آنها همه بر متخذ قان صناعت نظر پوشیده است و معنی
ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سیئة فمن نفسک با فحوای قل کل من عند الله در تعانق
آید و سر الرضا بما قضی ما مؤدای ان الله یامر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی و ینهی
عن الفحشاء و المنکر و البغی توافق نماید و معلوم شود که با آنکه همه افعال فعل حق است قبح و ذم عاید
باو نیست و با آنکه فاعل همه اوست کمالات همه اشیاء باو عاید است و از نقایص آن بکلی
مبرا است ای عربده مرکس مستت همه خوش وای شعبده زلف خوشت همه خوش
ای هر چه کنی ز پای تا سر همه خوب وز سر تا پای هر چه هستت همه خوش مرتبه دوم توحید
صفات است و آن آنست که تمام صفات را صفات حق بیند چنانکه علم را علم حق بیند و قدرت
را قدرت او و همچنین سایر صفات و درین مقام سالک از صفات بصفات پناه برد
همچنانکه در مرتبه اول از افعال بافعال و این مرتبه از مرتبه اول اعلی است چه صفات مبادی
افعالند پس توحید صفات مستلزم توحید افعال باشد و درین مقام مثل همان نکته که در اول
گفتیم هست چه صفات باسرها باعتبار انتساب بآن ذات در غایت شرف و کمال است
و باعتبار انتساب بمظاهر صفت قبح بهمان معنی که گفتیم پیدا میکند پس هر صفت کمالی که در عقل
در آید راجع بذات احدیت میشود و او اعلی از آنست بمراتب غیر متناهیه و هر نقصان
که متصور میشود از و مسلوب است و ساحت عز او از آن مبا عد بابعاد غیر متناهیه
در توحید ام و او صاف و منافی که ترا است و اندر آن کس که ترا بیند و حیران تو نیست مرتبه سیوم
توحید ذاتست که بجز از یک ذات نه بیند و همه کثرات در وحدت حقیقی او متلاشی بیند نه خود

که در مقابل کثرت است که ان ظلی از اظلال اوست و نه وحدتی که ساری در عددات است که ان مرتبه
از مراتب تنزلات جمال اوست بل وحدتی که اگر شمع جمال برافروزد و عددات سبحاتش
نمایش تعینات را پروانه وار بسوزد عالم همه از شعله انوار بسوزد کر لمعه از نور بخش
روی نماید و این مرتبه احدیت جمعی است که هر چند کثرات بتطورات کونا کون بر آمد و حدت
حقیقی از محو صفت اطلاق و کمال استغنا بر نیاید بلکه چندانکه انواع کثرات مراتب متزاحم
گردد ظهور قهرمان استغنای او بیشتر شود و چندانکه اضداد بتخالف و تعاند بر خیزند مصالح
مملکت او انتظام بیشتر گیرد و در این اطوار از توحید احتیاج بنفی و اسقاط نیست و در این
مرتبه از وصول حاجت بفنا نه بلکه نفی و اسقاط در این مرتبه اشرا کست و فنا در این مرتبه
اثبات به هر چه گرد نمود بر آن نشیند از حیطه وحدت ذاتی بیرون نیست و اسقاط
او از ان جایز نه بلکه فنا و نفی و اسقاط نیز محاط این وحدتند و هر چه بوجهی از وجوه متعلق اشارتی
یا محاط عبارتی گردد خواه بطریق سلب چیزی از وی اسقاط و خواه بطریق اثبات چیزی
مر او را از عالم کثرت است و این وحدت مرتبه غیب الغیب است که از جهات اشارت حسی و وهمی
و عقلی متعالیست و بتداد موهوم اشارت بساحت کبریای او نمیرسد و چندانکه تیر بیان
بلند رتبت بزبان اطوار مدارج بر آیند و دیده بر فرق سر نهند بر جمال کمالش محیط نگردند
لیکن از برای ضیق مجال الفاظ و وسعت حیطه معانی اشارتی بآن میکنند بلفظ موجود حق
و نظایر آن و ساحت عز او از آن منزه است که در حیطه عبارت و اشارت در آید
و آنچه گفته اند التوحید اسقاط الاضافات مراد باسقاط آنست که با او چیزی بهیچ وجه از وجوه

اعتبار و ملاحظه نکنند نه بطریق سلب و نه بطریق ایجاب حتی که اسقاط را هم ملاحظه نکنند لا سلبا
و لا ایجابا بلکه وحدت صرف و اطلاق محض بینند و انرا چنانچه است بازگذارند و وهم و عقل
را در او مجال تصرف ندهند رزوی خوب تو مشاطه دست باز کشد که شرم داشت
که خورشید را بیاراید چه حق توحید او همانست که خود بخودی خود میکند بی وساطت و صفت
و نعت و صلوت و حرف و عبارت و اشارت ما وحد الواحد من واحد اذ کل
من وحده جاحد توحیده ایاه توحیده و نعت من ینعته لاحد فذا آنچه از ادنا ایراد

قال العارف المحقق مولانا عبد الرحمن الجامی فی رسالة المعمولة لشرح بیتین معروفین من ابیات المثنوی
تمهید حقایق موجودات در حقیقت اندراج و اندماج در غیب هویت ذات مستغنی اند
بشئونات ذاتیه و معروف عالیات در این مرتبه از حضرت ذات متمیز و از یکدیگر متمایز
نیستند اصلا لا علما و لا عینا و این مرتبه را غیب اول و تعین اول گویند و در مرتبه ثانیه که
غیب ثانی و تعین ثانی است حقایق را در این مرتبه اعیان ثابته میخوانند اگر چه حقایق را امتیاز
عینی نیست اما امتیاز علمی هست چون در این مرتبه اعیان ثابته متکثره بالکثرة النسبیة اعتبار
وجود خارجی از ایشان معدوم و مندمج است در حضرت مولوی از نیستان باعتبار عدمیت
اصل اعیان و کثرت نسبی ایشان این مرتبه خواسته باشد یا مرتبه سابق بر آن و مرتبه
ثالثه مرتبه ارواح است و این مرتبه ظهور حقایق کونیه بسیطه مجرده است مرتبه خود او مثل
خود را و مرتبه رابعه مرتبه عالم مثال است و مرتبه خامسه مرتبه عالم اجسام است و مرتبه

مرتبه جامعه است مر جمیع مراتب را و آن حقیقت انسان کامل است و پوشیده نماند
که در چند حقایق از مرتبه اولی ترقی افتد احکام ما به الامتیاز بر احکام ما به الاتحاد
غالب تر می گردد و مراد بدوری و مهجوری که در امثال این مواضع واقع میشود غلبه
ما به الامتیاز است بر ما به الاتحاد مثنوی و زینسان تا مرا ببریده اند از نفیرم مرد و
زن نالیده اند تکملهٔ چند از روزی که پیش از روز و شب فارغ از آمده و از آمده
از طلب متحد بودیم با شاه وجود حکم غیریت بکلی محو بود بود اعیان جهان بی چند و
چون ز امتیاز علم و عینی مصون ز بلوغ علمشان نقش ثبوت ز فیض خوان هستی
خورده قوت ز رزق ممتاز و ز ارکیکر غرقهٔ دریای وحدت سر بسر ناگهان
بجود طلب
در جنبش آمد بجود جمله زاد در خور خود بر خود نمود امتیاز علمی آمد در میان بی نشانها
نشانها شد عیان واجب و ممکن هم ممتاز شد رسم آن زود آغاز شد
بعد از آن یک موج دیگر زد محیط سوی ساحل آمد از راه بسیط موج دیگر زد پدید
آمد از آن برزخ جامع میان جسم و جان پیش آن کز زوهٔ اهل حقیقت نام
آن برزخ مثال مطلق است موج دیگر باز در کار آمده جسم و جسمانی پدیدار آمده
جسم هم گشته است طور ابعد طور تا بنوع آفرینش افتاده دور نوع دیگر آدم است و
آدمی گشته محروم از مقام محرمی بر مراتب سر بسر کرده عبور پایه پایه ز اصل خود
افتاده دور گر نگردد باز مسکین زین سفر نیست از وی هیچکس مهجورتر
زانکه آغاز حکایت میکند زین جدائیها شکایت میکند کز نیستانی ام در روی هر دم

انزا

رنگ وحدت داشت با نور قدم تا بتیغ فرقتم ببریده اند از نفیرم مرد و زن نالیده اند
کیست مرد اسماء و خلاق وجود کان بود قابل در اطوار وجود چیست زن اعیان جمله
ممکنات متفصل گشته ز اسماء و صفات چون همه اسماء و اعیان بی قصور
دارد اندر رتبهٔ انسان ظهور جمله را در ضمن انسان نامهاست که چو اهرمن
ز اصل خود جدا است شد گریبانگیرشان حب الوطنی این بود سر تغیر مرد و زن
قال العارف الکامل المحقق مولانا عبد الرحمن الجامی فی رسالته المسمی بنقد النصوص فی شرح نقش الفصوص
هذه العبارة ما فی الوجود الا عین واحدة هی عین الوجود الحق المطلق وحقیقته وهو الموجود
المشهود لا غیر ولکن هذه الحقیقة الواحدة والعین الاحدیة لها مراتب ظهور لا تتناهی ابدا
فی التعین والتشخص ولکن هذه المراتب کلیات منحصرة فی خمس اثنتان منها منسوبتان الی الحق
سبحانه وهذه المراتب منسوبة الی الکون وسادستها هی الجامعة بینهما وذلک لان هذه المراتب
لما کانت مظاهر و مجالی فلا بد اما ان تکون مجلی و مظهرا للحق او للاشیاء الکونیة ایضا فالاول
یسمی مرتبة الغیب لغیبة کل شیء کونی فیها عن نفسه وعن مثله فلا ظهور لشیء فیها للحق تعالی
واشتقاء الظهور للاشیاء بکون باحد وجهین احدهما باشتقاء اعیانها بالکلیة حیث کان
الله ولا شیء معه فینتفی الظهور لها علما ووجدانا لاشتقاء اعیانها بالکلیة وذلک المجلی
هو التعین الاول والمرتبة الاولی من الغیب والوجه الثانی باشتقاء صفة الظهور للاشیاء
عن اعیان الاشیاء مع تحققها وتمیزها وثبوتها فی العلم الازلی وظهورها للعالم بها لا لانفسها
واشتقاقها کما هو الامر فی الصور الثابتة فی اذهاننا وهذا المجلی والمظهر هو التعین الثانی

سبحانه وحده
نظر فیه نظر الحق للاشیاء الکونیة
او تکون مظهرا لنظر فیه ما نظر

وعالم المعاني والمرتبة الثانية ويعبر عنها باسم الغيب لما ذكرنا واما ما يكون مجلى لمظهر فيه ما يظهر
للاشياء الكونية ايضا علما ووجدانا فهو ثلثة اقسام فانه اما ان يكون مجلى ومظهرا لمظهر فيه ما يظهر
للاشياء الكونية الموجهة البسيطة في ذاتها فذلك يسمى مرتبة الارواح او مظهرا ومجلى لمظهر فيه
ما يظهر للاشياء الموجهة المركبة فتلك الاشياء الموجهة المركبة اما ان تكون لطيفة بحيث لا تقبل
التجزية والتبعيض والخرق والالتيام فمجليها ومحل ظهورها ومحل الظهور لها يسمى مرتبة المثال
واما ان تكون الموجهات المركبة كثيفة بالنسبة الى تلك اللطائف او على الحقيقة بحيث
تقبل التجزية والتبعيض والخرق والالتيام فمجلاها ومحل صفة ظهور ما يظهر لها فيه يسمى مرتبة
الحس وعالم الشهادة وعالم الاجسام والانسان الكثيف الكامل جامع للجميع وقد اكثرت
اقسام المراتب الكلية بعون الله تعالى